

# سوانح مولانا روم

یعنی  
مولانا روم کے مفصل سوانح عمری

جسمین  
مثنوی شریف اور دیگر تصنیفات پر نہایت تفصیل سے

تقریظ اور تبصرہ لکھا گیا ہے  
مولانا روم  
عالمی جناب شمس العلماء مولانا روم

ممبر رائل ایشیائی سوسائٹی آف بنگال  
فیلو آف یونیورسٹی آباد، و  
مثنوی سیرکار اصفیہ نظام

محمد رحمت اللہ تعالیٰ نے

نامی پریس کارپوریشن چھاپے

# فہرست

نمبر	مضمون	صفحہ	نمبر	مضمون	صفحہ
۱	دیباچہ	۰	۱۵	سلسلہ باطنی	۲۸
۲	نام و نسب ولادت و تعلیم و تربیت	۱	۱۶	مولانا کے معاصرین اور اربابِ صحبت	۲۹
۳	مولانا کے والد شیخ بہاء الدین کلج سے		۱۷	اخلاق و عادات	۳۴
	تشریف لیجانا۔	۳	۱۸	ریاضت شاقہ	۳۵
۴	سلاطینِ روم	۴	۱۹	زہد و قناعت	۳۶
۵	قونیہ میں پونچنا	۵	۲۰	معاش	۴۲
۶	مولانا کی ولادت	۶	۲۱	اُمرا کی صحبت سے اجتناب	۴۳
۷	سید برہان الدین سے استفادہ۔	۸	۲۲	وجد و استغراق	۴۴
۸	شمس تبریزی کی ملاقات	۹	۲۳	تصنیفات	۴۶
۹	شمس تبریز کا گم یا قتل ہونا۔	۱۸	۲۴	دیوان	۴۸
۱۰	مولانا کی شاعری کی ابتدا	۱۸	۲۵	مثنوی	۶۰
۱۱	صلاح الدین زرکوب کی صحبت	۲۰	۲۶	سبب تصنیف	۶۱
۱۲	حسام الدین چلی	۲۳	۲۷	مثنوی کی ترتیب	۷۰
۱۳	مولانا کی بیماری اور وفات	۲۵	۲۸	مثنوی و ردیفہ بعض شکر مضامین کا مقابلہ	۷۳
۱۴	اولاد	۲۷	۲۹	مثنوی کی خصوصیات	۸۴

روح	۴۷	۸۹	۳۰	مثال ۱
معاد	۴۸	۹۰	۳۱	مثال ۲
جبر و قدر	۴۹	۹۱	۳۲	مثال ۳
تصوف	۵۰	۹۲	۳۳	مثال ۴
توحید	۵۱	۹۴	۳۴	مثال ۵
وصدۃ الوجود	۵۲	۹۶	۳۵	مناظرات
مقامات سلوک و فنا	۵۳	۱۰۴	۳۶	علم کلام
عبادات	۵۴	۱۰۵	۳۷	تذہیب نفس و یک شایستگی کا صحیح ہونا ضروری
نماز	۵۵	۱۰۷	۳۸	الہیات
روزہ	۵۶	۱۱	۳۹	ذات باری
حج	۵۷	۱۱۵	۴۰	صفات باری
فلسفہ و سائنس	۵۸	۱۲۰	۴۱	نبوت
تجاذب اجسام	۵۹	۱۲۱	۴۲	وحی کی حقیقت
تجاذب ذرات	۶۰	۱۲۵	۴۳	مشاہدہ ملائکہ
تجدد امثال	۶۱	۱۳۱	۴۴	نبوت کی تصدیق
مسئلہ ارتقا	۶۲	۱۳۵	۴۵	معجزہ
		۱۳۹	۴۶	معجزہ دلیل نبوت اہل یانین

سلسلہ تصفیہ

# سوانح مولانا روم

یعنی  
مولانا جلال الدین رومیؒ کے مفصل سوانح عمری

جسین  
مثنوی شریف اور دیگر تصنیفات پر نہایت تفصیل سے  
تقریظ اور تبصرہ لکھا گیا ہے

مولفہ

عالیجناب شمس العلماء مولانا شبلی نعمانی  
ممبر رائل ایشیاطک سوسائٹی آف بنگال  
متوسل سرکار اصفیہ نظام

محمد رحمت اللہ رحمان نے اپنے

نامی پریس کانپور میں چھپا



بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

حامداً و مُصلیاً

شکل حکایتیت کہ ہر ذرہ عینِ اوست امانی توان کہ اشارت بہ او کنند

سلسلہ کلامیہ کا یہ چوتھا نمبر ہے، تین حصے (علم الکلام، الکلام، الغزالی) پہلے شائع ہو چکے ہیں۔ مولانا روم کو دُنیا جس حیثیت سے جانتی ہے وہ فقر و تصوف ہے، اور اس لحاظ سے متکلمین کے سلسلہ میں انکو داخل کرنا اور اس حیثیت سے انکی سوانح عمری لکھنا، لوگوں کو موجب تعجب ہو گا۔ لیکن ہمارے نزدیک اصلی علم کلام یہی ہے کہ اسلام کے عقائد کی اسطرح تشریح کی جائے اور اسکے حقائق و معارف اسطرح بتائے جائیں کہ خود بخود، و نشین ہو جائیں

مولانا نے جس خوبی سے اس فرض کو ادا کیا ہے، مشکل سے اس کی نظیر  
 مل سکتی ہے۔ اس لیے اُن کو زمرہ مشکلیں سے خارج کرنا سخت نا انصافی ہے۔  
 مولانا کے حالات و واقعات، عام تذکروں میں مختصر ملتے ہیں  
 سیم سالہ ایک بزرگ، مولانا کے مرید خاص تھے اور مدت تک فیضِ  
 صحبت اٹھایا تھا۔ اُنھوں نے مولانا کی مستقل سوانح عمری لکھی ہے۔  
 مناقبِ اعرافین میں بھی اُنکا مفصل تذکرہ ہے، میں نے زیادہ تر انھیں  
 دونوں کتابوں کو ماخذ قرار دیا ہے۔ لیکن یہ کتابیں قدیم مذاق پر لکھی گئی ہیں  
 اور اس لیے ضروری اور بکار آمد باتیں کم ملتی ہیں۔ لیکن اس نقصان کی تلافی  
 اس طرح کر دی گئی ہے کہ مولانا کے کلام، اور بالخصوص مثنوی پر نہایت  
 مفصل تبصرہ لکھا ہے۔ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللّٰهِ ۖ وَهُوَ يَوْمَ الْمُؤَلِّیْنَ وَنِعْمَ النَّصِیْرُ



## نام و نسب، ولادت و تعلیم و تربیت

محمد نام، جلال الدین لقب، حضرت مولانا کے روم، حضرت ابو بکر صدیق کی اولاد میں تھے جو اہل مرضیہ میں سلسلہ نسب اسی طرح بیان کیا ہے محمد بن محمد بن حسین بن احمد بن قاسم بن مسیب بن عبداللہ بن عبدالرحمن بن ابی بکر الصدیق، اس روایت کی رو سے حسین مخفی مولانا کے پردادا ہوتے ہیں، لیکن سپہ سالار نے اُن کو داد الگھا ہے اور یہی صحیح ہے حسین بہت بڑے صوفی اور صاحبِ حال تھے، سلطانِ وقت اس قدر انکی عزت کرتے تھے کہ محمد خوارزم شاہ نے اپنی بیٹی کی اُن سے شادی کر دی تھی بہاء الدین اسی کے بطن سے پیدا ہوئے، اس لحاظ سے سلطان محمد خوارزم شاہ، بہاء الدین کا مومن اور مولانا کا نانا تھا۔

مولانا کے والد کا لقب بہاء الدین اور بلخ وطن تھا، علم و فضل میں کیتے رنگ گئے جاتے تھے خراسان کے تمام دور دراز مقامات سے انہی کے ہاں فتوے آتے تھے، مت المال سے کچھ روزیہ مقرر تھا، اسی پر گذر اوقات تھی، وقف کی آمدنی سے مطلقاً

۱۔ مہنتِ علم ازینقی۔

۲۔ محمد خوارزم شاہ سلسلہ خوارزمیہ کا بہت بڑا با اقتدار فرمانروا تھا۔ خراسان سے لیکر تمام ایران، ماوراء النہر، کاشغور، عراق تک اس کے زیر اثر تھا، اخیراً یہ یمن ارادہ کیا کہ سلطنت عباسیہ کو کٹا کر اس کے بھلے سادات کی سلطنت قائم کرے اس ارادہ سے بغداد کو روانہ ہوا، لیکن راہ میں اس قدر برکت پڑی کہ وہاں آیا، سلسلہ میں چنگیز خانیوں سے شکست کھائی اور بالآخر ناکامی کی حالت میں سلسلہ میں وفات پائی۔ دیکھو تذکرہ دولت شاہ سمرقندی ۱۲

مولانا کے والد  
شیخ بہاء الدین

متع نہیں ہوتے تھے، معمول تھا کہ صبح سے دوپہر تک علوم درسیہ کا درس دیتے نظر کے بعد محقق اور اسرار بیان کرتے، پیر اور جمعہ کا دن وعظ کے لیے خاص تھا،

یہ خوارزم شاہیوں کی حکومت کا دور تھا، اور محمد خوارزم شاہ جو اس سلسلہ کا گل سرسبد تھا، مسند آرا تھا، وہ بہاء الدین کے حلقہ بگوشوں میں تھا اور اکثر انکی خدمت میں حاضر ہوتا، اسی زمانہ میں امام فخر الدین رازی بھی تھے اور خوارزم شاہ کو اسنے بھی خاص عقیدت تھی، اکثر ایسا ہوتا کہ جب محمد خوارزم شاہ بہاء الدین کی خدمت میں حاضر ہوتا تو امام صاحب بھی ہمرکاب ہوتے بہاء الدین اتناے وعظ میں فلسفہ یونانی اور فلسفہ دانون کی نہایت مذمت کرتے اور فرماتے کہ جن لوگوں نے کتب آسمانی کو پس پشت ڈال رکھا ہے اور فلسفیوں کی تقویم کن پر جان دیتے ہیں، نجات کی کیا امید کر سکتے ہیں، امام صاحب کو یہ ناگوار گذرتا لیکن خوارزم شاہ کے لحاظ سے کچھ کہ نہ سکتے،

ایک دن خوارزم شاہ مولانا بہاء الدین کے پاس گیا تو ہزاروں لاکھوں آدمیوں کا مجمع تھا، شخصی سلطنتوں میں جو لوگ مرجع عام ہوتے ہیں سلاطین وقت کو ہمیشہ انکی طرف سے بے اطمینانی رہتی ہے، مامون الرشید نے اسی بنا پر حضرت علی رضا کو عید گاہ میں جانے سے روک دیا تھا، بھاگیں کرنے اسی بنا پر مجدد الف ثانی کو قید کر دیا تھا، بہر حال خوارزم شاہ نے حد سے زیادہ بھیڑ بھاڑ دیکھ کر امام رازی سے کہا کہ کس غضب کا مجمع ہے، امام صاحب اس قسم کے موقع کے منتظر رہتے تھے، فرمایا ہاں،

شیخ بہاء الدین کا  
خط سے تشریف  
لے جاتا

اور اگر بھی سے تدارک نہ ہوا تو پھر شکل پڑی کہ خوارزم شاہ نے امام صاحب کے اشارہ سے خزانہ شاہی اور قلعہ کی کنجیان بہاء الدین کے پاس بھیج دیں اور کہلا بھیجا کہ اسباب سلطنت سے صرف یہ کنجیان میرے پاس رہ گئی ہیں، وہ بھی حاضرین مولانا بہاء الدین نے فرمایا کہ اچھا، جمعہ کو وعظ لکھربیان سے چلا جاؤ گا، جمعہ کے دن شہر سے نکلے، مریدان خاص میں سے تین سو بزرگ ساتھ تھے، خوارزم شاہ کو خبر ہوئی تو بہت پچھتایا اور حاضر ہو کر بڑی منت سہجرت کی، لیکن یہ اپنے ارادہ سے باز نہ آئے، راہ میں جہان گذر ہوتا تھا تمام روسا و امرا زیارت کو آتے تھے۔ <sup>۱۱۱</sup> محمد بن نیشاپور پہنچے۔ خواجہ فرید الدین عطار، انکے ملنے کو آئے، اس وقت مولانا روم کی عمر چھ برس کی تھی، لیکن سعادت کا ستارہ پیشانی سے چمکتا تھا، خواجہ صاحب نے شیخ بہاء الدین سے کہا کہ اس جو ہر قابل سے غافل نہ ہونا، یہ لکھ رہی مثنوی اسرار نامہ، مولانا کو عنایت ملی۔

چونکہ مولانا کے حالات زندگی میں سلاطین روم کا ذکر بجا آئیگا اور ان سلاطین میں سے اکثروں کو مولانا سے خاص تعلق رہا ہے، اس لیے مختصر طور پر اس سلسلہ کا ذکر ضرور ہے اس زمانہ میں جو لوگ سلاطین روم کہلاتے تھے، وہ بلوچیہ کی تیسری شاخ تھی جو ایشیا کوچک پر قابض ہو گئی تھی، اور اس زمانہ میں ایشاے کوچک ہی کو روم کہتے تھے، سلطنت

سلاطین روم

۲۲۰ سال تک قائم رہی اور حکمران ہوئے اس سلسلہ کا پہلا فرمانروا قتلش تھا جو طغرل بک سلجوقی کا بڑا دروغزاد تھا، قتلش الپ ارسلان کے مقابلہ میں باغی ہو کر شہیدین مارا گیا۔

۱۱۱ یہ واقعہ اور تمام تذکروں میں مذکور ہے، لیکن یہ سالار کے رسالہ میں اسکا مطلق ذکر نہیں۔

مولانا اپنے والد کے ساتھ جب ان اطراف میں آئے، تو اسوقت علاء الدین کی قیقاہ تخت سلطنت پر متمکن تھا، وہ بڑی عظمت و جلال کا بادشاہ تھا، اور اسکی حد و سلطنت بہت وسیع ہو گئے تھے ۶۳۴ھ میں مر گیا، اور اسکا بیٹا غیاث الدین کیخسر بادشاہ ہوا، اُسکے زمانہ میں ۶۳۷ھ میں تاتاریوں نے بہرہ داری تاجپور و مکران کیا، غیاث الدین نے انکو روکنا چاہا لیکن خود شکست کھائی اور مجبور ہو کر مطیع ہو گیا، ۶۵۱ھ میں وفات پائی، اُسے تین بیٹے چھوڑے، علاء الدین کی قیقاہ عز الدین کی کاوس، رکن الدین قلیچ ارسلان، علاء الدین کو خاص قونیہ کی حکومت ملی، ۶۵۵ھ میں وہ ہلاکو خان کے بھائی بنجو خان ملنے کے لیے قونیہ سے چلا، اور اسی سفر میں مر گیا، بنجو خان نے بلاد روم کو اُسکے دو بھائیوں میں تقسیم کر دیا، اور یہ دونوں بھائی بنجو خان کے خزانہ گزار رہے۔

عز الدین کی کاوس خاص قونیہ کا بادشاہ تھا، اسی زمانہ میں ہلاکو کے سپہ سالار بیکو نے قونیہ پر حملہ کیا، کی کاوس بھاگ گیا، اہل شہر نے خطیب شہر کے ہاتھ پر بیکو سے بیعت کی، بیکو نے خطیب کی بہت عزت کی اور اسکی بیوی خطیب کے ہاتھ پر اسلام لائی، ۶۵۹ھ میں کی کاوس اور رکن الدین دونوں بھائیوں میں لڑائی ہوئی اور ہلاکو کی مدد سے رکن الدین نے فتح پائی لیکن وہ خود بھی قتل کر دیا گیا۔

معین الدین پروانہ جسکا ذکر اکثر مولانا کے حالات میں آئیگا اسی رکن الدین کا حاجب اور دراصل سیاہ و سفید کا مالک تھا۔ رکن الدین مولانا کو مکرید حاصل و موندھ بولا فرزند تھا ۶۷۱ھ حالات زیادہ تر ابن خلدون سے لیے گئے ہیں، حبیب السیر و ابن خلدون میں جایگا اختلاف ہے، لیکن میں نے ابن خلدون کو ترجیح دی ہے، ابن خلدون فارسی نہ جانتے کی وجہ سے معین الدین پروانہ کو بہرہ قرار دیتا ہے۔

مولانا بہاء الدین نیشاپور سے روانہ ہو کر بغداد پہنچے یہاں متون قیام رہا، روزانہ شہر کے تمام امر اور وسا و علمائے اوقات کو آتے تھے، اور ان سے معارف و حقائق سنتے تھے، اتفاق سے انہی دنوں بادشاہ روم کی قباد کی طرف سے سفارت کے طور پر کچھ لوگ بغداد میں آئے تھے، یہ لوگ مولانا بہاء الدین کے حلقہ درس میں شریک ہو کر مولانا کے حلقہ بگوش ہو گئے، واپس جا کر علاء الدین سے تمام حالات بیان کیے، وہ غائبانہ مرید ہو گیا، شیخ بہاء الدین بغداد سے حجاز اور حجاز سے شام ہوتے ہوئے زنجان میں آئے زنجان آق شہر کا رخ کیا، یہاں خاتون ملک سعیدہ فخر الدین نے نہایت خلوص سے مہمانداری کے لوازم ادا کیے پورے سال بھر یہاں قیام رہا۔ زنجان سے لارندہ کا رخ کیا۔ یہاں سات برس تک قیام رہا۔ اس وقت مولانا روم کی عمر ۸۰ برس کی تھی، بہاء الدین نے اسی سن میں انکی شادی کر دی، مولانا کے فرزند رشید سلطان ولد ۶۲۳ھ میں پیدا ہوئے۔ لارندہ سے شیخ بہاء الدین کی قباد کی درخواست پر قونیہ کو روانہ ہوئے، قیباد کو خبر ہوئی تو تمام ارکان دولت کے ساتھ پیشوائی کو نکلا اور بڑے ترک احتشام سے شہر میں لایا، شہر نیاہ کے قریب پہونچ کر علاء الدین گھوڑے سے اتر پڑا اور پیادہ پاساٹھ ساتھ آیا، مولانا کو ایک عالیشان مکان میں اتارا اور ہر قسم کے ضروریات آرام کے سامان مہیا کیے، اکثر مولانا کے مکان پر آتا اور فیض صحبت اٹھاتا۔

شیخ بہاء الدین نے جمعہ کے دن ۱۸ ربیع الثانی ۶۲۸ھ میں وفات پائی۔

قونیہ میں پہنچنا

لہ تفصیلات۔

مولانا روم سلمہ میں بمقام بلخ پیدا ہوئے ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ بہار الدین سے حاصل کی شیخ بہار الدین کے مریدوں میں سید برہان الدین محقق بڑے پایہ کے فاضل تھے مولانا کے والد نے مولانا کو انکی آغوش تربیت میں دیا۔ وہ مولانا کے تالیق بھی تھے اور استاد بھی مولانا نے اکثر علوم و فنون انھی سے حاصل کیے۔ ۱۸۔ ۱۹ برس کی عمر میں جیسا کہ اوپر گزرجچکا ہے اپنے والد کے ساتھ قونیہ میں آئے جب انکے والد نے انتقال کیا تو اسکے دوسرے سال یعنی سلمہ میں جب اُنکی عمر ۲۵ برس کی تھی تکمیل فن کے لیے شام کا قصد کیا۔ اس زمانہ میں دمشق اور حلب علوم و فنون کے مرکز تھے ابن کثیر نے ۷۷۵ھ میں جب دمشق کا سفر کیا تو خاص شہر میں ۲۰ بڑے بڑے دارالعلوم موجود تھے۔ حلب میں سلطان صلاح الدین کے بیٹے الملک الظاہر نے قاضی ابوالحسن کی تحریک سے ۷۹۵ھ میں متعدد بڑے بڑے مدرسے قائم کیے چنانچہ اس زمانہ سے حلب بھی دمشق کی طرح مدینۃ العلوم بن گیا

مولانا نے اول حلب کا قصد کیا اور مدرسہ حلاویہ کی دارالافتاء (دور ڈنگ) میں تعلیم کیا اس مدرسہ کے مدرس کمال الدین ابن عدیم حلبی تھے احمدا نام عمر بن احمد بن ہبہ اللہ ہی

۱۔ مناقب العارفین صفحہ ۵۲۔

۲۔ سفر نامہ ابن حجر ذکر دمشق۔

۳۔ ابن خلکان ترجمہ قاضی بہار الدین۔

۴۔ سپہ سالار صفحہ ۳۹۔



ابن خلکان نے لکھا ہے کہ وہ محدث۔ حافظ۔ مورخ۔ فقیہ۔ کاتب مفتی۔ اور ادیب تھے۔  
حلب کی تاریخ جو انھوں نے لکھی ہے اسکا ایک ٹکڑا یورپ میں چھپ گیا ہے۔

مولانا نے مدرسہ حلاویہ کے سوا حلب کے اور مدرسوں میں بھی علم کی تحصیل کی طالب علمی  
ہی کے زمانہ میں عربیت۔ فقہ۔ حدیث۔ اور تفسیر اور معقول میں یہ کمال حاصل کیا کہ جب  
کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا اور کسی سے حل نہ ہوتا تو لوگ انکی طرف رجوع کرتے

دمشق کی نسبت یہ پتہ نہیں چلتا کہ کس مدرسہ میں رہ کر تحصیل کی سپہ سالار نے ایک ضمنی  
موقع پر لکھا ہے کہ ”وقتیکہ خداوندگار ما در دمشق بود در مدرسہ برانیہ در حجرہ کہ شکن بودند“  
لیکن یہ کہ مدرسہ برانیہ کے کچھ حالات معلوم نہیں۔ مناقب العارفین میں لکھا ہے کہ مولانا  
نے سات برس تک دمشق میں رہ کر علوم کی تحصیل کی اور اس وقت مولانا کی عمر  
بہ برس کی تھی۔

یہ امر قطعی ہے کہ مولانا نے تمام علوم درسیہ میں نہایت اعلیٰ درجہ کی مہارت پیدا کی  
تھی جو اہر ضیہ میں لکھا ہے ”كان عالماً بالمداهب واسع الفقه عالماً  
بالخلاف وانواع العلوم متوذاً لکئی مشنوی اسکی بہت بڑی شہادت ہے لیکن  
اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ انھوں نے جو کچھ پڑھا تھا اور جن چیزوں میں کمال  
حاصل کیا تھا وہ اشاعرہ کے علوم تھے مشنوی میں جو تفسیری روایتیں نقل کی ہیں  
اشاعرہ یا ظاہریوں کی روایتیں ہیں انبیاء کے قصص وہی نقل کیے ہیں جو عوام میں

مشہور تھے مقررہ سے انکو وہی نفرت ہے جو اشاعرہ کو ہے چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں۔

ہست این تاویل اہل اعتزال      دای آنکس کو ندر و نور حال

مولانا کے والد نے جب وفات پائی تو سید برہان الدین اپنے وطن ترمذ میں تھے، یخبر

سنکر ترمذ سے روانہ ہوئے اور قونیہ میں آئے، مولانا اس وقت لارند میں تھے، سید برہان الدین

نے مولانا کو خط لکھا، اور اپنے آنے کی اطلاع دی، مولانا اسی وقت روانہ ہوئے، قونیہ

میں شاگرد استاد کی ملاقات ہوئی، دونوں نے ایک دوسرے کو گلے لگایا اور دیر تک

دونوں پر بخود کی کیفیت رہی، افاقہ کے بعد سید نے مولانا کا امتحان لیا، اور جب

تمام علوم میں کامل پایا تو کہا کہ صرف علم باطنی رہ گیا ہے اور یہ تمھارے والد کی امامت ہے

جو میں تمکو دیتا ہوں، چنانچہ نو برس تک طریقت اور سلوک کی تعلیم دی، بعضوں کا بیان ہے

کہ اسی زمانہ میں مولانا انکے مرید بھی ہو گئے، چنانچہ مناقب العارفین میں ان تمام واقعات

کو تفصیل لکھا ہے، مولانا نے اپنی شنوی میں جا بجا سید موصوف کا اسی طرح نام لیا ہے

جس طرح ایک مخلص مرید پیر کا نام لیتا ہے،

یہ سب کچھ تھا لیکن مولانا پر اب تک ظاہری ہی علوم کا رنگ غالب تھا، علوم دینیہ کا

درس دیتے تھے، وعظ کرتے تھے، فتویٰ لکھتے تھے، سماع وغیرہ سے سخت احتراز کرتے تھے،

انکی زندگی کا دوسرا دور، حقیقت شمس تبریزی کی ملاقات سے شروع ہوتا ہے

جس کو ہم تفصیل سے لکھتے ہیں۔

یہ عجیب بات ہے کہ شمس تبریزی کی ملاقات کا واقعہ جو مولانا کی زندگی کا سب سے

سید برہان الدین  
سے استفادہ

بڑا واقعہ ہے تذکرون اور تاریخون میں اس قدر مختلف اور متناقض طریقوں سے منقول ہے کہ اصل واقعہ کا پتہ لگانا مشکل ہے۔

شمس تہریکی  
ملاقات

جو اہم مرضیہ جو علمائے خفیہ کے حالات میں سب سے پہلی اور سب سے زیادہ مستند کتاب ہے، امین لکھا ہے کہ ایک دن مولانا گھڑین تشریف رکھتے تھے، ملائذہ اس پاس بیٹھے تھے چاروں طرف کتابوں کا ڈھیر لگا ہوا تھا، اتفاقاً شمس تبریزی کسی طرف سے آئے اور سلام کر کے بیٹھ گئے، مولانا کی طرف مخاطب ہو کر پوچھا کہ یہ کتابوں کی طرف اشارہ کر کے کیا ہے، مولانا نے کہا یہ وہ چیز ہے جس کو تم نہیں جانتے یہ کتنا تھا کہ دفعۃً تمام کتابوں میں آگ لگ گئی، مولانا نے کہا یہ کیا ہے شمس نے کہا یہ وہ چیز ہے جس کو تم نہیں جانتے شمس تو یہ کہہ چل دیے مولانا کا یہ حال ہوا کہ گھرباز مال اولاد سب چھوڑ چھاڑ کھڑے ہوئے، اور ملک بھاک خاک چھاتے پھرے، لیکن شمس کا کہنا یہ نہ لگا کہتے ہیں کہ مولانا کے مریدوں میں سے کسی نے شمس کو قتل کر ڈالا،

زین العابدین شروانی نے ثنوی کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ شمس تبریز کو انسکیر ابکا لالہ جنینی نے حکم دیا کہ روم جاؤ وہاں ایک دل سوختہ ہے اسکو گرم کر آؤ شمس پھرتے پھرتے تو نیں پہونچے شکر فروشون کی کاروان ہر امین اترے ایک دن مولانا روم کی سواری بڑے تزک و احتشام سے تھکی شمس نے سر راہ ٹوک کر پوچھا کہ ”مجاہدہ و ریاضت سے کیا مقصد ہے“ مولانا نے کہا اتبلع شریعت شمس نے کہا یہ تو سب جانتے ہیں مولانا نے کہا اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتا ہے شمس نے فرمایا علم کے یہ معنی ہیں کہ ”نکمونزل تک

پہونچا دس پھر حکیم سنا کی کا یہ شعر پڑھا۔

علم کز تو ترانہ بتاند جہل ازان علم بہ بوج بسیار

مولانا پران جملوں کا یہ اثر ہوا کہ اُسی وقت شمس کے ہاتھ پر نہایت کر لی۔

ایک اور روایت میں ہے کہ مولانا حوض کے کنارے بیٹھے ہوئے تھے، سامنے

کچھ کتابیں رکھی ہوئی تھیں، شمس نے پوچھا کہ یہ کیا کتابیں ہیں؟ مولانا نے کہا یہ قیل

وقال ہے، لکھا اس سے کیا غرض؟ شمس نے کتابیں اٹھا کر حوض میں پھینک دیں، مولانا

کو نہایت رنج ہوا اور کہا کہ میان درویش! تنے ایسی چیزیں ضائع کر دین جو آب کی سطح

نہیں مل سکتیں، ان کتابوں میں ایسے نادر نکتے تھے کہ کمال نعم البدل نہیں مل سکتا،

شمس نے حوض میں ہاتھ ڈالا اور تمام کتابیں نکال کر کنارہ پر رکھ دیں، لطف یہ کہ کتابیں

وہی ہی خشک کی خشک تھیں، مٹی کا نام نہ تھا مولانا پر سخت حیرت طاری ہوئی،

شمس نے کہا یہ عالم حال کی باتیں ہیں، تم ان کو کیا جانو، اسکے بعد مولانا ان کے

ارادے میں داخل ہو گئے۔

ابن بطوطہ سفر کرتے کرتے جب قونینہ میں پہونچا ہے تو مولانا کی قبر کی زیارت کی،

تقریب سے مولانا کا کچھ حال لکھا ہے، اور شمس کی ملاقات کی جو روایت

وہاں تو اتر آ مشہور تھی اس کو نقل کیا ہے، چنانچہ وہ حسب ذیل ہے۔

”مولانا اپنے مدرسہ میں درس دیا کرتے تھے، ایک دن ایک شخص حلوایچتا ہوا

مدرسہ میں آیا، حلوے کی اُسنے قاشین بنالین تھیں، اور ایک ایک پیسہ کو

ایک ایک قاش بیچتا تھا، مولانا نے ایک قاش لی اور تناول فرمائی۔  
 حلوائے کر وہ تو کسی طرف نکل گیا، ادھر مولانا کی یہ حالت ہوئی کہ بے اختیار کھڑے  
 کھڑے ہوئے اور خدا جانے کہ ہر چل دیے برسوں کچھ پتہ نہ چلا، کئی برس کے بعد آئے تو  
 یہ حالت تھی کہ کچھ بولتے چلتے نہ تھے، جب کبھی زبان کھلتی تھی تو شعر پڑھتے تھے،  
 اُنکے شاگردان شعرون کو لکھ لیا کرتے تھے، یہی اشعار تھے جو جمع ہو کر مثنوی نگینی، یہ  
 واقعہ لکھ کر ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ ان اطراف میں اس مثنوی کی بڑی عزت ہے، لوگ اسکی  
 نہایت تعظیم کرتے ہیں اور اسکا درس دیتے ہیں، خانقاہوں میں شب جمعہ معمولاً  
 اس کی تلاوت کی جاتی ہے۔

جو روایتیں نقل ہوئیں ان میں سے بعض نہایت مستند کتابوں میں ہیں، مثلاً  
 جواہر مضیئہ، بعض اور تذکروں میں منقول ہیں، بعض زبانی متواتر روایتیں ہیں، لیکن  
 ایک بھی صحیح نہیں، نہ صرف اس لحاظ سے کہ خارج از قیاس ہیں، بلکہ سیلے کہ جیسا کہ  
 آگے آتا ہے، صحیح روایت کے خلاف ہیں، اس سے تم قیاس کر سکتے ہو کہ صوفیہ کبار  
 کے حالات میں کس قدر دور از کار روایتیں مشہور ہو جاتی ہیں اور وہی کتابوں  
 میں درج ہو کر سلسلہ بہ سلسلہ پھیلتی جاتی ہیں۔

سپہ سالار جبکا ذرا اوپر گزر چکا ہے مولانا کے خاص شاگرد تھے، ۴۰ برس فیض صحبت  
 اٹھایا تھا، واقعہ نگاری میں ہر جگہ خرق عادت کی بھی آمیزش کرتے جاتے ہیں،  
 تاہم شمس کی ملاقات کا جو حال لکھا ہے سادہ صاف اور بالکل قرین عقل ہے،

چنانچہ ہم اسکو تفصیل اس موقع پر نقل کرتے ہیں، لیکن ملاقات کے ذکر سے پہلے مختصر طور پر شمس تبریز کے حالات لکھنے ضرور ہیں۔

شمس تبریز کے والد کا نام علاء الدین تھا وہ کیا بزرگ کے خاندان سے تھے جو فرقہ سمعیلیہ کا امام تھا، لیکن انھوں نے اپنا آبائی مذہب ترک کر دیا تھا، شمس نے تبریز میں علم ظاہری کی تحصیل کی پھر باکمال الدین جندی کے مرید ہوئے، لیکن عام صوفیوں کی طرح پیری مریدی اور رعیت و ارادت کا طریقہ نہیں اختیار کیا، سوداگروں کی وضع میں شہروں کی سیاحت کرتے رہتے، جہاں جاتے کاروان سرزمین اترتے اور بھرپکا دروازہ بند کر کے مراقبہ میں مصروف ہوتے، معاش کا یہ طریقہ رکھا تھا کہ کبھی کبھی ازرا بندہ بن لیتے اور اسی کو چکر کفاف مہیا کرتے، ایک دفعہ مناجات کے وقت دعا مانگی کہ اے کوئی ایسا بندہ خاص ملتا جو میری صحبت کا متحمل ہو سکتا، عالم غیب سے اشارہ ہوا کہ روم کو جاؤ، اسی وقت چل کھڑے ہوئے، قونیہ پہنچے، تورات کا وقت تھا، برج فروشون کی سرے میں اترے، سرے کے دروازہ پر ایک بلند چبوترہ تھا، اکثر امرا اور عائد تفریح کے لیے وہاں آ بیٹھتے تھے، شمس بھی اسی چبوترہ پر بیٹھا کرتے تھے، مولانا کو ان کے آنے کا حال معلوم ہوا تو انکی ملاقات کو چلے، راہ میں لوگ قدمبوس ہوتے جاتے تھے، اسی شان سے سرے کے دروازہ پر پہنچے، شمس نے سمجھا کہ یہی شخص ہے جسکی نسبت بشارت ہوئی ہے، دو نوں بزرگوں کی آنکھیں چار ہوئیں، اور دیر تک

۱۔ دیا پھٹنوی، نفحات میں لکھا ہے کہ شمس کا کیا بزرگ کے خاندان سے ہونا غلط ہے۔

زبانِ حال میں باتیں ہوتی رہیں شمس نے مولانا سے پوچھا کہ حضرت بائزید بسطامی کے ان دو واقعات میں کیونکر تطبیق ہو سکتی ہے کہ ایک طرف تو یہ حال تھا کہ تمام عمر اس خیال سے خرپڑہ نہیں کھایا کہ معلوم نہیں جناب رسول اللہ نے اسکو سطح کھایا ہے؟ دوسری طرف اپنی نسبت یوں فرماتے تھے کہ سحانی ما اعظم ثانی یعنی اللہ اکبر! میری شان کس قدر بڑی ہے حالانکہ رسول اللہ صلعم باہین ہمہ جلالت شان فرمایا کرتے تھے کہ میں دن بھر میں نہ دفعہ استغفار کرتا ہوں، مولانا نے فرمایا کہ بائزید اگرچہ بہت بڑے پایہ کے بزرگ تھے لیکن مقام ولایت میں وہ ایک خاص درجہ پر پڑ گئے تھے اور اس درجہ کی عظمت کے اثر سے انکی زبان سے ایسے الفاظ نکل جاتے تھے، اختلاف اسکے جناب رسول اللہ صلعم منازلِ تقرب میں برابر ایک پایہ سے دوسرے پایہ پر چڑھتے جاتے تھے، اس لیے جب بلند پایہ پر پہنچتے تھے تو پہلا پایہ اس قدر پست نظر آتا تھا کہ اس سے استغفار کرتے تھے،

مناقب العارفین کی روایت میں جزئی اختلافات کے ساتھ تصریح ہو کہ مسئلہ کا واقعہ ہے اس بنا پر مولانا کی مسند نشینی فقر کی تاریخ، اسی سال سے شروع ہوتی ہے۔

سپہ سالار کا بیان ہے کہ سچھ مہینے تک برابر دونوں بزرگ صلاح الدین زرکوب کے حجرہ میں چلہ کش رہے، اس مدت میں آب و غذا قطعاً متروک تھی اور بجز زرکوب کے حجرہ میں چلہ کش رہے، اس مدت میں آمد و رفت کی مجال نہ تھی، مناقب العارفین میں اس مدت کو نصف کر دیا ہے، اس زمانہ سے مولانا کی حالت میں ایک

نمایان تغیر جو پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ اب تک سماع سے محترز تھے، اب اسکے بغیر چین نہیں آتا تھا چونکہ مولانا نے درس و تدریس اور وعظ و پند کے اشتغال دفعۃً چھوڑ دیے، اور حضرت شمس کی خدمت سے دم بھر کو جلا نہیں ہوتے تھے تمام شہر میں ایک شور و شج گج گئی، لوگوں کو سخت رنج تھا کہ ایک دیوانہ بے سرو پائے مولانا پر ایسا سحر کر دیا کہ وہ کسی کام کے نہیں رہے، یہ بڑی ہیجان تک پہنچی کہ خود مریدان خاص اسکی شکایت کرنے لگے شمس کو ڈر ہوا کہ یہ شور و فتنہ انگیزی کی حد تک نہ پہنچ جائے، چپکے گھر سے نکل کر دمشق کو چل دیے، مولانا کو انکے فراق کا ایسا صدمہ ہوا کہ سب لوگوں سے قطع تعلق کر کے عزت اختیار کی، مریدان خاص کو بھی خدمت میں بار نہیں ہل سکتا تھا مدت کے بعد شمس نے مولانا کو دمشق سے خط لکھا، اس خط نے شوق کی آگ اور بڑھ کادی، مولانا نے اس زمانہ میں نہایت رقت آمیز اور پراثر اشارے کئے جن لوگوں نے شمس کو آرزو کیا تھا، انکو سخت ندامت ہوئی، سب نے مولانا سے اگر معافی کی درخواست کی چنانچہ اس واقعہ کو مولانا کے صاحبزادے سلطان ولد نے اپنی مشنوی میں درج کیا ہے۔

ہمہ گریان، بہ تو بہ گفتہ کہ ولے	عفو ما کن ازین گناہ خدے
قد را و از عملی نہ دانستیم	کہ ہدا و پیشوانہ دانستیم
طفل رہ بودہ ایم، خردہ گیر	یا رب اندازد دل آن بیر
کہ کند عذر ہائے مارا او	عفو گلی ازین شدیم دو تو



پیش شیخ آمد ندلا بہ کنان      کہ بہ بخشا کن دگر ہجران  
 تو بہ ہامی کنیم رحمت کن      گزر دگر این کنیم لعنت کن  
 شیخ نشان چہ کند دیدار نشان این      راہ شان داد و رفت زوآن کین  
 اب رے یہ قرار پائی کہ سب مکر و شق جائیں اور شمس کو مناکر لائیں سلطان ولد  
 اس قافلہ کے سپہ سالار بنے مولانا نے شمس کے نام ایک منظوم خط لکھا اور  
 سلطان ولد کو دیا کہ خود پیش کرنا، خط یہ تھا۔

بہ خدا یکہ در ازل بودہ ست      حیی و دانا و قادر قیوم  
 نور او شمع ہای عشق، افروخت      تاب شد صد ہزار سر معلوم  
 از یکہ حکم او بجان پر شد      عاشق و عشق و حاکم و محکوم  
 در طلسمات شمس تبریزی      گشت گنج عجاہش مکتوم  
 کہ از ان دم کہ تو سفر کردی      از حلاوت جدا شدیم چو موم  
 ہمہ شب ہچو شمع مے سوزیم      ز آتش جفت و انجبین محروم  
 در فراق جمال تو مارا      جسم ویران بجان بچون موم  
 آن عنان را بدین طرف بر تاب      زفت کن پیل عیش را خرطوم  
 بے حضورت سلع نیست حلال      ہچو شیطان طرب شدہ مرحوم  
 یک غزل بے تویج گفتہ شد      تا رسد آن بہ شرقہ مفہوم  
 بس بذوق سلع نامہ تو      غزلی پنج و شش بشد منظوم

شام از نور صبح روشن باد ای بتو فخر شام وارمن دروم  
 ان اشعار کے علاوہ ایک غزل بھی ۵ اشعر کی لکھی تھی جسکے دو شعر دیباجہ  
 شنوی میں نقل کیے ہیں۔

برویدے حریفان بھیشد یار مارا بمن آوریہ محالاصنم گریز پارا  
 اگر ابوعدہ گوید کہ دم دگر بیاید مخورید مکر اورا، بفریید او شمارا  
 سلطان ولد قافلہ کے ساتھ دمشق پہنچے بڑی مشکل سے شمس کا پتہ لگا، سب سامنے  
 جا کر آداب تسلیم بجالائے اور بیشکیش جو ساتھ لائے تھے نذر کر کے مولانا کا خط دیا، شمس  
 منسکرائے کس عبادم ودانہ نکیر ند مرغ دانارا، پھر فرمایا کہ ان خرف ریزوں کی ضرورت  
 نہیں، مولانا کا پیام کافی ہے چند روز تک اس سفارت کو مہمان رکھا پھر دمشق سے  
 سب کو لیکر روانہ ہوئے تمام لوگ سواریوں پر تھے، لیکن سلطان ولد کمال ادب سے  
 شمس کے رکاب کے ساتھ دمشق سے قونینہ تک پیادہ آئے مولانا کو خبر ہوئی تو تمام  
 مریدوں اور حاشیہ بوسوں کو ساتھ لیکر استقبال کو نکلے، اور بڑے تزک و احتشام سے  
 لائے مدت تک بڑے ذوق و شوق کی صحبتیں رہیں۔

چند روز کے بعد حضرت شمس نے مولانا کی ایک موردہ کے ساتھ جسکا نام کیمیّا تھا،  
 شادی کر لی، مولانا نے مکان کے سامنے ایک خیمہ نصب کرا دیا کہ حضرت شمس اس میں  
 قیام فرمائیں۔ مولانا کے ایک صاحبزادے جسکا نام علاء الدین چلیبی تھا جب مولانا سے

دیباجہ شنوی میں لکھا ہے کہ یہ بیشکیش ہزار دینار سے تھے اور مولانا نے اسے بھیجے تھے کہ حضرت شمس کے آستانہ پر بتار کیے جائیں۔

لئے آئے تو حضرت شمس کے خیمہ میں سے ہو کر جاتے شمس کو ناگوار ہوتا۔ چند بار منع کیا، لیکن وہ باز نہ آئے علاء الدین نے لوگوں سے شکایت شروع کی، حاسدوں کو موقع ملا، سب نے کنا شروع کیا کہ کیا غضب ہے، ایک بیگانہ آئے اور یگانوں کو گھر میں نہ آنے دے، یہ چرچا بڑھتا گیا، یہاں تک کہ شمس نے اب کی دفعہ غم کر لیا کہ جا کر کھڑکھی نہ آئیں، چنانچہ دفعۃً غائب ہو گئے، مولانا نے ہر طرف آدمی دوڑائے لیکن کہیں پتہ نہ چلا، آخر تمام مریدوں اور عزیزوں کو ساتھ لیکر خود تلاش کو نکلا، دمشق میں قیام کر کے ہر طرف سرخ رسانی کی، لیکن کامیابی نہ ہوئی، آخر مجبور ہو کر قونہ کو واپس چلے آئے۔

یہ تمام واقعات سپہ سالار نے تفصیل لکھے ہیں، مناقب العارفین میں کیمیا سے شادی کرنے کا واقعہ منقول نہیں، لیکن اس قدر لکھا ہے کہ حضرت شمس کی زوجہ محترمہ کیمیا خاتون تھیں، وہ بے اجازت ایک دفعہ باہر چلی گئی تھیں اس پر حضرت شمس سخت ناراض ہوئے وہ اسی وقت بیمار ہوئیں اور تین دن کے بعد مر گئیں، انکی وفات کے بعد حضرت شمس دمشق کو چلے گئے، مناقب العارفین میں یہ بھی لکھا ہے کہ یہ واقعہ شعبان ۷۷۷ھ میں پیش آیا، اگر یہ روایت صحیح ہے تو مولانا اور شمس کی صحبت کُل دو برس رہی۔

مثنوی کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ شمس، اول دفعہ جب ناراض ہو کر چلے گئے تو اپنے وطن تبریز پہنچے، اور مولانا خود جا کر انکو تبریز سے لائے، چنانچہ خود مثنوی میں اس واقعہ کی طرف ان اشعار میں اشارہ کیا ہے۔

ساربانابا بار بکشاہ شتران شور تبریزست و کوئی لستان  
فرزدوس ست این پالیزرا شمشعہ عرش ست این تبریزرا  
ہر زلے فوج روح انگیر جان از فراز عرش بر تبریزیان

یہ عجیب بات ہے کہ سپہ سالار نے جو قبول خود ۴۴ برس تک مولانا کی خدمت میں رہے شمس تبریزی کی نسبت صرف اس قدر لکھا ہے کہ وہ رنجیدہ ہو کر کسی طرف نکل گئے اور پھر اٹھاپتہ لگا، لیکن اور تمام تذکرے متفق اللفظ ہیں کہ انکو اسی زمانہ میں جب کہ وہ مولانا کے پاس مقیم تھے مولانا کے بعض مریدوں نے حسد کی وجہ سے قتل کر دیا، نفحات الانس میں ہے کہ خود مولانا کے صاحبزادے علاء الدین محمد نے یہ حرکت کی، نفحات الانس میں شمس کی شہادت کا مسئلہ لکھا ہے غرض شمس کی شہادت یا غیبیہ کا زمانہ ۶۴۵ھ اور ۶۴۶ھ کے بیچ بیچ میں ہے شمس کی شہادت نے مولانا کی حالت بالکل بدل دی،

تذکرہ نویسون نے جو تصریح نہیں کی لیکن قرائن صاف بتاتے ہیں کہ شمس کی ملاقات سے پہلے مولانا کے شاعرانہ جذبات اسی طرح انکی طبیعت میں پنهان تھے جس طرح پتھر میں آگ ہوتی ہے شمس کی جدائی گویا پتھر میں آگ کی پرورش غزلین، شبنوی کی ابتدا اسی دن سے ہوئی چنانچہ تفصیل آگے آئیگی۔

اسی زمانہ میں ہلاکو خان کے سپہ سالار بیچو خان نے قونیہ پر حملہ کیا اور اپنی فوجیں

۱۰ جاہر مضیئہ۔

شمس تبریزی کا گم ہونا

مولانا کی شاعری کی ابتدا

شہر کے چاروں طرف پھیلادین، اہل شہر محاصرہ سے تنگ آکر مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے آپ نے ایک ٹیلہ پر جو بچو خان کے خیمہ گاہ کے سامنے تھا، جا کر مصلّا بچھا دیا اور نماز پڑھنی شروع کی۔ بچو خان کے سپاہیوں نے مولانا کو تاک کر تیر باران کرنا چاہا، لیکن کمائین کھنچ نہ سکیں، آخر گھوڑے بڑھائے کہ تلوار سے قتل کر دیں لیکن گھوڑے جگہ سے ہل نہ سکے، تمام شہر میں غل پڑ گیا، لوگوں نے بچو خان سے جا کر یہ واقعہ بیان کیا، اسے خود خیمہ سے نکل کر کئی تیر چلائے، لیکن سب بھٹ کر ادھر ادھر نکل گئے، جھٹاکر گھوڑے سے اتر پڑا اور مولانا کی طرف چلا، لیکن پاؤں اٹھ نہ سکے آخر محاصرہ چھوڑ کر چلا گیا۔

یہ پوری روایت مناقب العارفین میں ہے (صفحہ ۱۵۳) صوفیانہ روایتوں پر خوش اعتقاد دی کے حاشیے خود بخود چڑھتے جاتے ہیں، اس لیے اگر انکو الگ کر دیا جائے تو واقعہ اس قدر نیکے گا کہ مولانا نے جب اطمینان، استقلال اور بے پروائی سے عین بچو خان کے خیمہ کے آگے مصلّا بچھا کر نماز پڑھنی شروع کی ہوگی، اور اہل فوج کی تیر باران کا کچھ خیال نہ کیا ہوگا، ورنہ خود بچو خان کے دل کو مرعوب کر دیا ہوگا، اور اس قسم کے واقعات کثرت سے پائے جاتے ہیں۔

مدت تک مولانا کو شمس کی جدائی نے میقار و بیتاب رکھا، ایک دن اسی جوش و خروش کی حالت میں گھر سے نکلے، راہ میں شیخ صلاح الدین زکوب کی دکان تھی، وہ چاندی کے درق کوٹ رہے تھے، مولانا پر تھوڑی سی آواز نے سماع کا اثر

پیدا کیا، وہین کھڑے ہو گئے اور وجد کی حالت طاری ہو گئی شیخ مولانا کی حالت دیکھ کر اسی طرح ورق کوٹتے رہے یہاں تک کہ بہت سی چاندی ضائع ہو گئی لیکن انھوں نے ہاتھ نہ روکا، آخر شیخ باہر نکل آئے، مولانا نے انکو آغوش میں لے لیا اور اس جوش و ستی میں دوپہر سے عصر تک یہ شعر گاتے رہے۔

یکی گنجے پدید آما زین دکان زرکوبی زہی صوت نہی معنی زہی خوبی نہی غمی  
شیخ صلاح الدین نے وہین کھڑے کھڑے دکان لٹوا دی، اور دامن جھاڑ کر مولانا کے ساتھ ہو گئے، وہ ابتدا سے صاحب حال تھے، سید برہان الدین محقق سے ان کو بیعت تھی اور اس لحاظ سے مولانا کے ہم اُستاد اور مولانا کے والد کے شاگرد کے شاگرد تھے۔

مولانا کو صلاح الدین کی صحبت سے بہت کچھ تسلی ہوئی، بہر تک متصل ان سے صحبت گرم رہی، جس بات کے لیے مولانا شمس تبریز کو ڈھونڈتے پھرتے تھے، ان سے حاصل ہوئی چنانچہ ہمارا الدین ولد اپنی شہنوی میں فرماتے ہیں۔

قطب ہفت آسمان ہفت زمین	لقب شان بود صلاح الدین
نور خور از رخسار خجل گشتے	ہر کہ دیدش ز اہل دل گشتے
چون ورا دید شیخ صاحب حال	برگزیدش ز جملہ ابدال
رو بدو کرد جملہ را بگذاشت	غیر او را خطا و سہوا بگذاشت

لے نغات الاش و رسالہ سپہ سالار حالات شیخ صلاح الدین زرکوب۔

صلاح الدین  
زرکوب کی  
صحبت

گفت آن شمس دین کہ می گفتم  
گفت از روی مہربا یا ران  
من ندارم سر شما بروید  
شورش شیخ گشت از وساکن  
شیخ با او چنانکہ با آن شاہ  
خوش در سخت ہجو شیر و شکر  
باز آمد با چہرہ خستیم  
نیست پرواے کس مہربان  
از برم - با صلاح دین گروید  
وان ہمہ رنج و گفتگوساکن  
شمس تبریز خاصہ اللہ  
کار ہر دوزہمہ گشت زہر

مولانا صلاح الدین کی شان میں نہایت ذوق شوق کی غزلیں اور اشعار لکھتے تھے ایک غزل میں فرماتے ہیں۔

مطربا! اسرار مارا بازگو قصہ ہائے جان فزا را بازگو  
ادوان بر بستہ ایم از ذکر او تو حدیث و لکشا را بازگو  
چون صلاح الدین صلاح جانست آن صلاح جان ہارا، بازگو

مولانا کے پرانے رفیقوں نے یہ دیکھ کر کہ ایک زر کو ب جسکو لکھنا پڑھنا تک نہیں آتا تھا، مولانا کا نہ صرف ہمد و ہماز بنگیا ہے بلکہ مولانا اُس سے اس طرح پیش آتے ہیں جس طرح مُرید پیر کے ساتھ سخت شورش برپا کی اور شیخ صلاح الدین سے بُری طرح پیش آنا چاہا، چنانچہ سلطان ولد اپنی مثنوی میں لکھتے ہیں۔

باز در منکران غریو افتاد باز در ہم شد اہل فساد

گفتہ باہم کزین یکے، رستم  
 اینکہ آمد ز اولین ترست  
 کاش کان اولیہ بودی باز  
 ہمہ این ~~روز~~ را ہے دانیم  
 نہ ورا خط، نہ علم، نہ گفتار  
 گرچہ شان تڑبات می گفتند  
 کای عجب از چہ روی، مولانا  
 روز و شب، میکند سجود اورا  
 یک مریدے برسم طقازی  
 او بہان خطہ نزد مولانا  
 کہ ہمہ جمع قصد آن دارند  
 کہ فلان راز نہ و آزارند  
 چون نگہ می کنیم در شستیم  
 اولین نور بود این شرست  
 شیخ مارا رفیق و ہم مساز  
 ہمہ ہم شہر نیم و ہم خوانیم  
 بر ما خود نداشت این مقدار  
 از غم و غصہ شب نہ می خفتند  
 می نیاید کسے چو او دانا  
 بر فرزوان دین، فرود اورا  
 شد ازیشان و کرد و نمازی  
 آمد و گفت آن حکایت  
 کہ ہمہ جمع قصد آن دارند

لیکن جب حریفوں کو معلوم ہوا کہ مولانا کا تعلق اُسے منقطع نہیں ہو سکتا تو اس خیال سے باز آئے، مولانا نے اپنے صاحبزادہ سلطان ولد کا شیخ صلاح الدین کی صاحبزادی سے عقد بھی کر دیا تھا کہ خصاص باطنی کے ساتھ ظاہری تعلقات بھی مستحکم ہو جائیں، سپہ سالار نے لکھا ہے کہ دس برس تک مولانا اور شیخ کی صحبتیں گرم رہیں، بالآخر سلطانہ شیخ بیارہوے اور مولانا سے درخواست کی کہ دعا فرمائیے کہ اب طاہر روح



تفس غنصری سے نجات پائے تین چار روز بیمار رہ کر وفات پائی، مولانا نے تمام رفقا اور اصحاب کے ساتھ انکے جنازہ کی مشایعت کی، اور اپنے والد کے مزار کے پہلو میں دفن کیا، مولانا کو انکی جدائی کا نہایت سخت صدمہ ہوا، اسی حالت میں ایک غزل لکھی جس کا مطلع یہ ہے۔

ای زبجران در فراقت آسمان بگریستہ      دل میان خون شستہ عقل و جان بگریستہ

حسام الدین  
چلبی

صلح الدین کی وفات کے بعد مولانا نے حسام الدین چلبی کو جو معتقدان خاص میں تھے، ہمد و مہراز بنایا۔ اور جب تک کہ زندہ رہے انھی سے دل کو تسکین دیتے رہے، مولانا انکے ساتھ اس طرح پیش آتے تھے کہ لوگوں کو گمان ہوتا تھا کہ شاید ان کے مرید ہیں، وہ بھی مولانا کا اس قدر ادب کرتے تھے کہ پورے دس برس کی مدت میں ایک دن بھی مولانا کے وضو خانہ میں وضو نہیں کیا، شدت کے جاڑے پڑتے ہوتے اور برف گرتی ہوئی لیکن گھر جا کر وضو کرتے۔

حسام الدین ہی کی درخواست اور استدعا پر مولانا نے مثنوی لکھنی شروع کی، چنانچہ تفصیل اسکی مثنوی کے ذکر میں آئیگی۔

سکندرمین قونینہ میں بڑے زور کا زلزلہ آیا اور متصل ۴۰ دن تک قائم رہا، تمام لوگ سرسیمہ و حیران پھرتے تھے آخر مولانا کے پاس آئے کہ یہ کیا بلائے آسمانی ہے، مولانا نے فرمایا کہ زمین بھوکے ہے، لقمہ ترچا ہتی ہے، اور انشاء اللہ کامیاب ہوگی، اسی زمانہ میں مولانا نے یہ غزل لکھی۔

با این ہمہ مہر و مہر بانی - دل می دہد ت کہ خشم رانی  
 وین جملہ شیشہ خانہ را - در ہم شکنے بہ لن ترانی  
 در زلزلہ است دار دنیا - کز خانہ تو رخت می کشانی  
 نالان ز تو صد ہزار رنجور - بے تونہ نیستد ہین تو دانی  
 ان دنوں مولانا کا معمول تھا کہ سرخ عبا پہنا کرتے تھے اسی زمانہ میں ایک اور غزل لکھی۔

ز ہوسرنہ بیالین تنہا مارا کن - ترک من خربے شب گرد مبتلا کن  
 مایم موج سودا شب تاب و ز تنہا - خواہی میانجشا خواہی بر وجفا کن  
 بر شاہ خوب رویان وجب فانا باشد - ای زرد روی عاشق تو صبر کن وفا کن  
 در دیت غیر مردن آنرا دوانا باشد - پس من چگونہ گویم آن درد را دوا کن  
 در خواب دوش پیری در کوی عشق ندیم - با سر اشار تم کرد کہ غم سوی ما کن  
 گر آرد ہاست سرہ عشقی ست چن مرد - از برق آن نہ مرد ہین دفع آردا کن  
 بس کن کہ بخود من گر تو ہنر فرائی - تو بیخ بو علی گو، تنبیبہ بو علیا کن

چند روز کے بعد مزاج ناساز ہوا، اہل الدین اور غضنفر کہ اپنے زمانے کے جالینوس تھے،  
 علل جین مشغول ہوئے، لیکن نبض کا یہ حال تھا کہ ابھی کچھ ہے، ابھی کچھ ہے آخر تشخیص سے  
 عاجز آئے، اور مولانا سے عرض کی کہ آپ خود مزاج کی کیفیت سے مطلع فرمائیں، مولانا  
 مطلق متوجہ نہیں ہوتے تھے، لوگوں نے سمجھا کہ اب کوئی دن کے مہمان ہیں۔

بیماری کی خبر عام ہوئی، تو تمام شہر عیادت کیلئے ٹوٹا، شیخ صد الدین جو شیخ محی الدین اکبر کے

تریت یافتہ اور روم و شام میں مبرح عام تھے تمام مریدوں کو ساتھ لیکر آئے مولانا کی حالت دیکھ کر بیکار ہوئے اور دعا کی کہ خدا آپ کو جلد شفا دے مولانا نے فرمایا شفا آپ کو مبارک ہو عاشق اور معشوق میں بس ایک پیر ہن کا پردہ رہ گیا ہے کیا آپ نہیں چاہتے کہ وہ بھی اٹھ جائے اور نور نور میں مل جائے شیخ روتے ہوئے اٹھے مولانا نے یہ شعر پڑھا۔

چہ دانی تو کہ در باطن چہ نباشی بخشیدن ارم  
سرخ زرین من منکر کہ پامی نہیں د ارم  
شہر کے تمام امراء علماء مشائخ اور ہر طبقہ و درجہ کے لوگ آتے تھے اور بے اختیار پیچھین مارا کرتے تھے ایک شخص نے پوچھا کہ آپ کا جانشین کون ہوگا؟ اگرچہ مولانا کے بڑے صاحبزادے سلطان بہار الدین ولد سلوک اور تصوف میں بڑے پایہ کے شخص تھے لیکن مولانا نے حسام الدین چلیپی کا نام لیا، لوگوں نے دوبارہ سہ بارہ پوچھا، پھر یہی جواب ملا جو تھی دفعہ سلطان ولد کا نام لیکر کہا کہ اُنکے حق میں آپ کیا فرماتے ہیں؟ ارشاد ہوا کہ وہ پہلوان ہے اُسکو وصیت کی حاجت نہیں،

مولانا پر ۵۰ دینار قرضہ تھا، مریدوں سے فرمایا کہ جو کچھ موجود ہے ادا کر کے باقی قرضہ سے بکل کرا لو، لیکن قرضخواہ نے کچھ لینا گوارا نہ کیا مولانا نے فرمایا کہ الحمد للہ اس سخت حملہ سے رہائی ہوئی چلیپی حسام الدین نے پوچھا کہ آپ کے جنازہ کی نماز کون پڑھائیگا؟ فرمایا مولانا صدر الدین، یہ صییتین کر کے جمادی الثانی ۷۷۰ھ کی پانچویں تاریخ یکشنبہ کے دن غروب آفتاب کے وقت انتقال کیا،

رات کو تجیز اور کفین کا سامان میا گیا گیا صبح کو جنازہ اٹھا پیچے جوان۔ بوڑھے۔ میر  
 غریب۔ عالم۔ جاہل ہر طبقہ اور ہر فرقہ کے آدمی جنازہ کے ساتھ تھے اور چیمین مار مار کر  
 روتے جاتے تھے ہزاروں آدمیوں نے کپڑے پھاڑ ڈالے عیسائیوں اور یہودیوں  
 تک جنازہ کے آگے آگے انجیل اور توریت پڑھتے اور نوحہ کرتے جاتے تھے بادشاہ  
 وقت جنازہ کے ساتھ تھا اُسے اُنکو بلا کر کہا کہ مکو مولانا سے کیا تعلق؟ بولے کہ یہ شخص اگر  
 تھا راحمد تھا تو ہمارا موسیٰ اور عیسیٰ تھا، صندوق جبین تابوت رکھا تھا، راہ میں چند  
 دفعہ بدلا گیا، اور اُسکے تختے توڑ کر تبرک کے طور پر تقسیم کیے گئے۔ شام ہوتے ہوتے  
 جنازہ قبرستان میں پہونچا، شیخ صدر الدین نماز جنازہ پڑھانے کے لیے کھڑے ہوئے  
 لیکن جعجع مار کر بیہوش ہو گئے، آخر قاضی سراج الدین نے نماز پڑھائی، ۴۰ دن تک  
 لوگ مزار کی زیارت کو آتے رہے پچنانچہ ان واقعات کو سلطان ولد نے اپنی  
 مثنوی میں مختصر طور پر لکھا ہے۔

پنجم ماہ در جہاد آخر	بود نفلان آن شہ فاجر
سال ہفتاد و دو بدہ بعد	شش صد از عہد حضرت احمد
چشم زخمی چنان رسید آن دم	گشت نالان فلک دران ماتم
مردم شہر از صغیر و کبیر	ہمہ اند رفغان و آہ و فیر
دیبیان ہم ز رومی و تراک	کردہ از درد او گریبان چاک
بہ جنازہ ہمہ شدہ حاضر	از سر مہر عشق تڑپے بر

کردہ اور مسیحیان معبود دیدہ اور اہود خوب چوہود  
 عیسوی گفت اوست عیسیٰ موسوی گفت اوست موسیٰ  
 ہمہ کردہ ز غم گریبان چاک ہمہ از سوز کردہ بر سر خاک  
 ہچنان این کشیدہ باہل روز ہیچ ساکن نشد می تفت موز  
 بعد چل روز سوسے خانہ شدند ہمہ مشغول این فسانہ شدند

مولانا کا مزار مبارک اُسوقت سے آج تک بوسہ گاہِ خلاق ہے۔ ابن بطوطہ جب  
 قونینہ میں پہنچا ہے تو وہاں کے حالات میں لکھتا ہے کہ مولانا کے مزار پر بڑا لنگر خانہ  
 ہے جس سے صادر و وارد کو کھانا ملتا ہے۔

### اولاد

مولانا کے دو فرزند تھے، علاء الدین محمد سلطان ولد علاء الدین محمد کا نام  
 صرف اس کا زمانہ سے زندہ ہے کہ انھوں نے شمس تبریز کو شہید کیا تھا، سلطان ولد  
 جو فرزند اکبر تھے خلف الرشید تھے، گو مولانا کی شہرت کے آگے ان کا نام روشن نہ ہو سکا،  
 لیکن علوم ظاہری و باطنی میں وہ یگانہ روزگار تھے، مولانا کی وفات پر سب کی رائے  
 تھی کہ انھی کو سجادہ نشین کیا جائے لیکن انکی نیک نفسی نے گوارا نہ کیا، انھوں نے  
 حسام الدین چلپی سے کہا کہ والد ماجد کے زمانہ میں آپ ہی خلافت کے خدمات انجام  
 دیتے تھے، اس لیے آج بھی آپ ہی اس مسند کو زینت دیجیے، حسام الدین چلپی نے ۷۸۳ھ  
 میں انتقال کیا، انکے بعد سلطان ولد اتفاق عام سے مسند خلافت پر متمکن ہوئے،

اُنکے زمانہ میں بڑے بڑے علما و فضلا موجود تھے لیکن جب وہ حقائق و اسرار پر تقریر کرتے تو تمام مجمع ہمہ تن گوش بن جاتا۔ انکی تصنیفات میں سے خاص قابل ذکر ایک شہنوی ہے جس میں مولانا کے حالات اور واردات لکھے ہیں اور اس لحاظ سے وہ گویا مولانا کی مختصر سوانح عمری ہے۔

انھوں نے سلسلہ میں ۹۶ برس کی عمر میں انتقال کیا، اُنکے چار صاحبزادے تھے چلی عارف جنکا نام جلال الدین فریدون تھا، چلی عابد، چلی زاہد، چلی واجد۔

چلی عارف مولانا روم کی حیات ہی میں پیدا ہوئے تھے اور مولانا انکو نہایت پیار کرتے تھے سلطان دکن کے انتقال کے بعد پاپ کے سجادہ پر بیٹھے اور سلسلہ میں انتقال کیا، اُنکے بعد اُنکے بھائی چلی عابد نے مسند فقر کو زینت دی۔ اُنکے بعد بھی یہ سلسلہ قائم رہا لیکن اُنکے تفصیلی حالات ملتے ہیں نہ اُنکا ذکر مولانا کے سوانح نگار کا کوئی ضروری فرض ہے

### سلسلہ باطنی

مولانا کا سلسلہ تبارک قائم ہے ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامہ میں لکھا ہے کہ اُنکے فرقہ کے لوگ جلالیہ کہلاتے ہیں چونکہ مولانا کا لقب جلال الدین تھا اسلئے انکی انتساب کی وجہ سے یہ نام مشہور ہوا ہوگا، لیکن آج کل ایشیائے کوچک، شام، مصر، اور قسطنطنیہ میں اس فرقہ کو مولویہ کہتے ہیں، میں نے سفر کے زمانہ میں اس فرقہ کے اکثر جلسے دیکھے ہیں، یہ لوگ نہ کی ٹوپی پہنتے ہیں جس میں جوڑیادر زمین ہوتی، مثلاً اس ٹوپی پر عامہ بھی باندھتے ہیں مخرقہ یا کرتہ کے بجائے ایک چٹٹ دار جامہ ہوتا ہے، ذکر و شغل کا

یہ طریقہ ہے کہ حلقہ باندھ کر بیٹھتے ہیں، ایک شخص کھڑا ہو کر ایک ہاتھ سینہ پر اور ایک ہاتھ پھیلائے ہوئے رقص شروع کرتا ہے، رقص میں آگے یا پیچھے بڑھنا یا ہٹنا نہیں ہوتا، بلکہ ایک جگہ جم کر متصل چکر لگاتے ہیں، سماع کے وقت دف اور نے بھی بجاتے ہیں لیکن میں نے سماع کی حالت نہیں دیکھی، چونکہ مولانا پر ہمیشہ ایک وجد اور سر کی حالت طاری رہتی تھی، اور جیسا کہ آگے آگے وہ اکثر جوش کی حالت میں ناچنے لگتے تھے، مردوں نے تقلید اس طریقہ کو اختیار کیا حالانکہ یہ ایک غیر اختیاری کیفیت تھی جو تقلید کی چیز نہیں، صاحب دیباچہ نے لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں جب کوئی شخص داخل ہونا چاہتا ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ ۴۰ دن چار پایوں کی خدمت کرتا ہے، ۴۰ دن فقر کے دروائے پر بھاڑ دیتا ہے، ۴۰ دن آب کشی کرتا ہے، ۴۰ دن فراشی، ۴۰ دن میز پر کشی، ۴۰ دن طباشی، ۴۰ دن بازار سے سودا سلف لانا، ۴۰ دن فقر کی مجلس کی خدمت گاری، ۴۰ دن داروغہ گری، جب مدت تمام ہو چکتی ہے تو غسل لیا جاتا ہے اور تمام محرمات سے توبہ کر کر حلقہ میں داخل کر لیا جاتا ہے، اسکے ساتھ خانقاہ سے لباس (دوہی جامہ) ملتا ہے، اور ہم جلالی کی تلقین کی جاتی ہے۔

## مولانا کے معاصرین اور ارباب صحبت

اسلام کو آج تیرہ سو برس ہوئے اور اس مدت میں اسنے بار بار بڑے بڑے صدمات اٹھائے لیکن ساتویں صدی میں جس زور کی اسکو لگی کسی اور قوم یا مذہب کو

لگی ہوتی تو پاش پاش ہو کر رہ جاتا۔ یہی زمانہ ہے جس میں تاتار کا سیلاب اٹھا اور ذوقہ  
 اس سرے سے اُس سرے تک پھیل گیا، سیکڑوں ہزاروں شہر اُڑ گئے، کم از کم ۹۰ لاکھ  
 آدمی قتل کر دیے گئے، سب سے بڑھ کر یہ کہ بغداد جو تارک اسلام کا تاج تھا، اس طرح برباد ہوا کہ  
 آج تک سنبھل نہ سکا، یہ سیلاب ۱۵۰۰ء میں تاتار سے اٹھا اور ساتویں صدی کے  
 اخیر تک برابر بڑھتا گیا، یہ سب کچھ ہوا لیکن اسلام کا علمی دربار اسی اوج و شان کے  
 ساتھ قائم رہا، محقق طوسی، شیخ سعدی، خواجہ فرید الدین عطار، عراقی، شیخ شہاب الدین  
 سہروردی، شیخ محی الدین عربی، صدر الدین قونوی، یاقوت حموی، شاذلی ابن الاشیر، مؤرخ  
 ابن الفارض، عبد اللطیف بغدادی، نجم الدین رازی، سکاکی، سیف الدین آمدی  
 شمس الایمہ کردی، محدث ابن الصلاح، ابن النجار، مؤرخ بغداد، ضیاء ابن بيطار، ابن حسان  
 ابن القفطی، صاحب تاریخ الحکماء، خوشی منطقی، شاہ ابو علی قلندر، زملکانی، وغیرہ اسی  
 پر آشوب عہد کے یادگار ہیں۔

سلطنتیں اور حکومتیں مٹی جاتی تھیں لیکن علم و فن کے حدود وسیع ہوتے جاتے  
 تھے، اسی زمانہ میں محقق طوسی نے ریاضیات کو نئے سرے سے ترتیب دیا، یاقوت حموی نے  
 قاموس الجغرافیہ لکھی، ضیاء ابن بيطار نے بہت سی نئی دواکین دریافت کیں، شیخ سعدی  
 نے غزل کو معراج پر پہنچایا۔ ابن الصلاح نے اصول حدیث کو مستقل فن بنایا۔  
 سکاکی نے فن بلاغت کی تکمیل کی۔

اکثر تذکروں میں لکھا ہے کہ ”مولانا اپنے زمانہ کے ان مشاہیر میں سے اکثر سے ملے،



لیکن تفصیلی حالات نہیں ملتے جس قدر پتہ لگتا ہے اسکی تفصیل یہ ہے۔ شیخ محی الدین اکبر سے دمشق میں ملاقات ہوئی اور یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا تحصیل علم میں مصروف تھے اور انکی عمر ۴۴ برس کی تھی سپہ سالار لکھتے ہیں کہ مولانا جس زمانہ میں دمشق تھے محی الدین۔ شیخ سعد الدین حموی۔ شیخ عثمان رومی۔ شیخ اوحہ الدین کرمانی اور شیخ صدر الدین قونوی سے اکثر صحبتیں رہیں جو حقائق و اسرار ان صحبتوں میں بیان کیے گئے انکی تفصیل میں طول ہے۔

صدر الدین قونوی شیخ محی الدین اکبر کے مرید خاص اور انکی تصنیفات کے مفسر تھے وہ قونیہ میں رہتے تھے اور مولانا سے بڑا اخلاص تھا انکی پر لطف صحبتوں کا ذکر آگے آئے گا نجم الدین رازی مشائخ کبار میں تھے ایک دفعہ وہ اور مولانا اور شیخ صدر الدین شریک صحبت تھے نماز کا وقت آیا تو انھنی نے امامت کی اور دونوں رکعتوں میں قل یا ایہا الکافرون پڑھی چونکہ دونوں میں ایک ہی سورہ پڑھنا غیر معمولی بات تھی مولانا نے شیخ صدر الدین کی طرف خطاب کر کے کہا کہ ایک دفعہ میرے لیے پڑھی اور ایک دفعہ آپ کے لیے۔

شاہ بوعلی قلندر پانی پتی جن کو تمام ہندوستان جانتا ہے مدت تک مولانا کی صحبت میں رہے اور ان سے مستفید ہوئے۔

شیخ شہاب الدین سہروردی جو شیخ سعدی کے پیر تھے ان سے بھی مولانا کی صحبتیں رہیں

۱۔ سپہ سالار صفحہ ۱۴۸ نفحات الانس جامی تذکرہ نجم الدین رازی ۳۱۵ ریاض العارفین۔

شیخ سعدی کا گذر اکثر بلادِ روم میں ہوا ہے، بوستانِ مین ایک درویش کی ملاقات کی غرض سے روم کے سفر کا ذکر خود کیا ہے اس سے اگرچہ قیاس ہوتا ہے کہ ضرور مولانا سے ملے ہونگے، لیکن روایتوں سے اسکی بھی تائید ہوتی ہے، مناقب العارفین میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ والی شیراز شمس الدین نے شیخ سعدی کو ایک رقعہ لکھا کہ ایک صوفیانہ غزل بھیج دیجیے تاکہ میں اُس سے فذلے روحانی حاصل کروں، یہ بھی لکھا کہ کسی خاص شاعر کی قینین چاہے کسی کی ہو، اسی زمانہ میں مولانا روم کی ایک نئی غزل قوالوں کے ذریعہ سے پہونچی تھی، شیخ نے وہی غزل بھیج دی اسکے چند شعر یہ ہیں۔

ہر نفس آواز عشق میر سدا چپ و رست      ما بہ فلک میر ویم، عزم تماشا کراست

ما بہ فلک بودہ ایم، یا رملک بودہ ایم      باز ہان جا رویم باز کہ آن شہراست

ما ز فلک بر تریم، و ز ملک افزون تریم      زین دو چرا نگذریم، منزل ما کبر است

شیخ نے یہ بھی لکھا کہ بلادِ روم میں ایک صاحبِ حال پیدا ہوا ہے یہ غزل اُسی کے

ترا، یہ حقیقت کا ایک نغمہ ہے شمس الدین نے غزل دیکھی تو عجب حالت طاری ہوئی

خاص اس غزل کے لیے سماع کی مجلسین منعقد کیں، اور بہت سے ہدیے اور تحفے

دیکر شیخ سعدی کو مولانا کی خدمت میں بھیجا چنانچہ شیخ قونینہ میں آئے اور مولانا سے ملے

علامہ قطب الدین شیرازی محقق طوسی کے شاگرد شیدائے تھے، درۃ التلج ان کی مشہور

کتاب ہے جس میں انھوں نے فلسفہ کے کل اجزاء فارسی میں نہایت جامعیت سے

لکھے ہیں، وہ مولانا کی خدمت میں امتحان لینے کی غرض سے آئے اور حلقہ گوش ہو کر گئے، ان کے ملاقات کی روایتیں مختلف ہیں۔

جو اہر ضیہ میں لکھا ہے کہ وہ مولانا کے پاس گئے تو مولانا نے ایک حکایت بیان کی جس سے اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ تم امتحان لینے آئے ہو چونکہ حقیقت وہ اسی نیت سے آئے تھے، شرمندہ ہو کر چلے گئے۔

اریقی نے مدینۃ العلوم میں لکھا ہے کہ وہ اخلاص کے ساتھ مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انکی نصیحت سے برکت حاصل کی، مناقب العارفین میں خود قطب الدین شیرازی کی زبان سے نقل کیا ہے کہ وہ دس بارہ مستعد علما کے ساتھ مولانا کے پاس گئے، سب نے آپس کے مشورہ سے چند نہایت معرکہ آرا مسائل طہرایہ تھے کہ مولانا سے پوچھیں گے لیکن چون ہی مولانا کے چہرہ پر نگاہ پڑی یہ معلوم ہوا کہ وہ کبھی کچھ پڑھا ہی نہ تھا، تھوڑی دیر کے بعد مولانا نے خود حقایق اور اسرار پر تقریر شروع کی جسکے ضمن میں وہ تمام مسائل بھی آگئے جو امتحان کی غرض سے یہ لوگ یاد کر کے گئے تھے، بالآخر سب کے سب مولانا کے مرید ہو گئے۔

واقعہ کی یہ تفصیل صحیح ہو یا نہ ہو لیکن اس قدر یقینی ہے کہ علامہ قطب الدین شیرازی بھی مولانا کی زیارت کرنے والوں میں ہیں اور اس سے مولانا کے رتبہ کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

## اخلاق و عادات

مولانا کے اخلاق و عادات اس تفصیل سے تذکرہ نویسوں نے نہیں لکھے کہ ترتیب سے الگ الگ عنوان قائم کیے جائیں اس لیے جستہ جستہ جن باتوں کا پتہ لگ سکا ہے، ہم بلا ترتیب لکھتے ہیں۔

مولانا جب تک تصوف کے دائرہ میں نہیں آئے انکی زندگی عالمانہ جاہ و جلال کی شان رکھتی تھی، انکی سواری جب نکلتی تھی تو علما اور طلباء بلکہ امرا کا ایک بڑا گروہ رکاب میں ہوتا تھا، مناظرہ اور مجادلہ جو علما کا عام طریقہ تھا مولانا ہمیں اوروں سے چند قدم آگے تھے، سلاطین اور امرا کے دربار سے بھی انکو تعلق تھا، لیکن سلوک میں داخل ہونے کے ساتھ یہ حالت بدل گئی، یہ امر مشتبہ ہے کہ انکی صوفیانہ زندگی کس تاریخ سے شروع ہوتی ہے، لیکن اس قدر مسلم ہے کہ وہ بہت پہلے سید برہان الدین محقق کے مرید چکے تھے، اور نو دس برس تک انکی صحبت میں فقر کے مقامات طے کیے تھے، مناقب العارفین وغیرہ میں انکے کشف و کرامات کے واقعات اسی زمانہ سے شروع ہوتے ہیں جب وہ تحصیل علم کے لیے دمشق تشریف لے گئے تھے، لیکن جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں مولانا کی صوفیانہ زندگی شمس تبریزی کی ملاقات سے شروع ہوتی ہے، درس و تدریس، افتاء اور افادہ کا سلسلہ اب بھی جاری تھا، لیکن وہ پچھلی زندگی کی محض ایک یادگار تھی، ورنہ وہ زیادہ تر تصوف کے

نشہ میں سرشار رہتے تھے۔

ریاضت اور مجاہدہ حد سے زیادہ بڑھا ہوا تھا، سپہ سالار برسوں سا تھ رہے ہیں، انکا بیان ہے کہ میں نے کبھی انکو شخوابی کے لباس میں نہیں دیکھا، بچھونا اور تکیہ بالکل نہیں ہوتا تھا، قصداً لیتے نہ تھے، نیند غالب ہوتی تو بیٹھے بیٹھے سو جاتے ایک غزل میں فرماتے ہیں۔

ریاضات ثلاثہ

چہ آساید، بہر پہلو کہ خسپد کسی کز خار دارد، او نہا لین

سمل کے جلسوں میں مریدوں پر جب نیند غالب ہوتی تو انکے لحاظ سے دیوار سے ٹیک کے زانو پر سر رکھ لیتے کہ وہ لوگ بے تکلف ہو کر سو جائیں، وہ لوگ پڑ کر سو جاتے تو وہ ڈاٹھ بیٹھتے اور ذکر و غفل میں مصروف ہوتے، ایک غزل میں انکی طرف اشارہ کیا ہے۔

ہمہ خفتند و من دل شندہ را خواب نبرد ہمہ شب دیدہ من بر فلک استارہ شمرود  
خوابم از دیدہ چنان رفت کہ ہرگز ناید خواب من ز ہر فراق تو بنوشید و ببرد  
روزہ اکثر رکھتے تھے آج تو لوگوں کو مشکل سے یقین آئیگا لیکن معتبر رواۃ کا بیان ہے کہ متصل دس دس بیس بیس دن کچھ نہ کھاتے تھے۔

نازکا وقت آتا تو فوراً قبلہ کی طرف مڑ جاتے اور چہرہ کارنگ بدل جاتا، نماز میں نہایت متفرق ہوتا تھا۔ سپہ سالار کہتے ہیں کہ بارہا میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ اول عشا کے وقت نیت باندھی اور دو رکعتوں میں صبح ہو گئی، مولانا نے ایک غزل میں اپنی نماز کی کیفیت بیان کی ہے، مقطع میں لکھتے ہیں۔

بہ خدا خبرند از من چو نماز میگذازم کہ تمام شد رکوعی کہ امام شد غلانی

ایک دفعہ جاڑون کے دن تھے، مولانا نماز میں اس قدر روئے کہ تمام چہرہ اور داڑھی آنسوؤں سے تر ہو گئی، جاڑے کی شدت کی وجہ سے آنسو جم کر بج ہو گئے، لیکن وہ سطح نماز میں مشغول رہے، حج والہ کے ساتھ ابتدا سے عمر میں کر چکے تھے اس کے بعد غالباً اتفاق نہیں ہوا۔

مزاج میں انتہا درجہ کا زہد و قناعت تھی، تمام سلاطین اور امرا، نقدی اور ہر قسم کے تحایف بھیجتے تھے، لیکن مولانا اپنے پاس کچھ نہیں رکھتے تھے، جو چیز آتی، سطح صلاح الدین ذرکوب یا چلی حسام الدین کے پاس بھجوا دیتے، کبھی کبھی ایسا اتفاق ہوتا کہ گھر میں نہایت تنگی ہوتی اور مولانا کے صاحبزادے سلطانؒ کو اصرار کرتے تو کچھ رکھ لیتے۔ جس دن گھر میں کھانے کا کچھ سامان نہ ہوتا بہت خوش ہوتے اور فرماتے کہ آج ہمارے گھر میں درویشی کی بو آتی ہے، معمول تھا کہ ہمہ وقت مونہ میں ہلیلہ رکھتے تھے، اصلی سبب معلوم نہیں، لوگ طرح طرح کے قیاس لگاتے تھے، چلی سے لوگوں نے پوچھا تو انھوں نے کہا مولانا ترک لذات کی وجہ سے یہ بھی نہیں چاہتے کہ مونہ کا مزہ بھی شیریں رہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ قیاس صحیح نہیں، اشتراق اور محویت اور چیز ہے، لیکن مولانا کے حالات اور واقعات سے انکی رہبانیت کی شہادت نہیں ملتی۔

فیاضی اور اثیار کا یہ حال تھا کہ کوئی سائل سوال کرتا تو عبا یا کرتہ جو کچھ بدن پر ہوتا، اُٹا کر دیدیتے، اسی لحاظ سے کرتہ عبا کی طرح سامنے سے کھلا ہوتا تھا کہ اُٹانے میں نہ محنت نہ ہوتا۔

باوجود عظمت و شان کے نہایت درجہ بے تکلف متواضع اور خاکسار تھے ایک دفعہ جاڑون کے دن میں حسام الدین چلی کے پاس گئے چونکہ ناوقت ہو چکا تھا دروازے سب بند تھے وہیں ٹہر گئے برف گر کر گریز چہتی جاتی تھی لیکن اس خیال سے کہ لوگوں کو زحمت نہ ہو نہ آواز دی نہ دروازہ کھٹ کھٹا یا صبح کو قواب نے دروازہ کھولا تو یہ حالت دیکھی حسام الدین کو خبر کی وہ آکر باؤن پر گر پڑے اور رونے لگے مولانا نے گلے سے لگایا اور انکی تسکین کی

ایک دفعہ بازار میں جارہے تھے لڑکوں نے دیکھا تو ہاتھ چومنے کے لیے بڑھے آپ کھڑے ہو گئے لڑکے ہر طرف سے آتے اور ہاتھ چومتے جاتے مولانا بھی انکی دلداری کے لیے اُنکے ہاتھ چومتے ایک لڑکا کسی کام میں مشغول تھا اُس نے کہا مولانا! ذرا ٹھہر جائیے میں کام سے فارغ ہوں مولانا اسوقت تک وہیں کھڑے رہے کہ لڑکا فارغ ہو کر آیا اور دست بوسی کی عزت حاصل کی۔

ایک دفعہ سماع کی مجلس تھی اہل محفل اور خود مولانا پر وجہ کی حالت تھی ایک شخص بیخودی کی حالت میں تڑپتا تو مولانا سے جا کر ٹکڑا کھانا چند دفعہ یہی اتفاق ہوا لوگوں نے بزور اسکو مولانا کے پاس سے ہٹا کر دوڑ بٹھا دیا آپ نے ناراض ہو کر فرمایا "شراب اُس نے پی ہے" اور بدستی تم کرتے ہو۔

تو نیمین گرم پانی کا ایک چشمہ تھا مولانا کبھی کبھی وہاں غسل کے لیے جایا کرتے تھے ایک دن وہاں کا قصہ کیا خدام پہلے جا کر ایک خاص جگہ متعین کر آئے لیکن قبل اسکے کہ

مولانا پونچین چند جذامی پونچکر نہانے لگے خدام نے انکو ہٹانا چاہا، مولانا نے خدام کو ڈانٹا اور چہشمہ میں اُسی جگہ سے پانی لے کر اپنے بدن پر ڈالنا شروع کیا جہاں جذامی نہا رہے تھے۔

ایک دفعہ معین الدین پروانہ کے گھر میں سماع کی مجلس تھی، کرجی خاتون نے شیرینی کے دو طبق بھیجے، لوگ سماع میں مشغول تھے، اتفاق سے ایک کتے نے آکر طبق میں مونہ ڈال دیا، لوگوں نے کتے کو مارنا چاہا، مولانا نے فرمایا کہ اسکی بھوک تم لوگوں سے زیادہ تیز تھی اسنے کھایا تو اسی کا حق تھا۔

ایک دفعہ حمام میں گئے اور فوراً باہر نکل آئے، لوگوں نے سبب پوچھا، فرمایا کہ میں جو اندر گیا، تو حمامی نے ایک شخص کو جو پہلے ہی نہا رہا تھا، میری خاطر سے ہٹانا چاہا، اسلیے میں باہر چلا آیا۔

مولانا جس زمانہ میں دمشق میں علوم کی تحصیل میں مصروف تھے، ایک دن مولانا کے والد شیخ بہاء الدین کا ذکر چھڑا، فقہانے کہا کہ خواہ مخواہ یہ شخص سلطان اعلیٰ کہلاتا ہے، اور اپنے آپ کو مقدس جتا رہا ہے، مولانا چپکے سنایکے صحبت کے ختم ہونے کے بعد ایک شخص نے اُن فقہا سے کہا کہ ”آپ لوگوں نے ایک شخص کے باپ کو اُسی کے سامنے بُرا کہا، شیخ بہاء الدین، مولانا کے والدین، فقہانے مولانا سے حکمران معذرت کی، مولانا نے فرمایا تمہیں معذرت کی ضرورت نہیں، میں بارخاطر ہونا نہیں چاہتا، ایک دفعہ مولانا کی زوجہ کمر خاتون نے اپنی لونڈی کو سزا دی، اتفاق سے



مولانا بھی اُسی وقت آگے سخت ناراض ہوئے اور فرمایا کہ اگر وہ آقا ہوتی اور تم کی  
 لوٹدی تو تمہاری کیا حالت ہوتی، پھر فرمایا کہ حقیقت تمام آدمی ہمارے بھائی نہیں  
 ہیں کوئی شخص خدا کے سوا کسی کا غلام نہیں، کراخاتون نے اُسی وقت اُسکو آزاد کر دیا  
 اور جب تک زندہ رہیں غلاموں اور کنیزوں کو اپنا جیسا کھلاتی اور پہنائی رہیں۔  
 ایک دفعہ مریدوں کے ساتھ راہ میں جا رہے تھے ایک تنگ گلی میں ایک کٹا سر راہ  
 سو رہا تھا جس سے راستہ رک گیا تھا، مولانا وہیں رک گئے اور دیر تک کھڑے رہے  
 اُدھر سے ایک شخص آ رہا تھا اُس نے کتے کو مٹا دیا، مولانا نہایت آزرده ہوئے اور  
 فرمایا کہ ناحق اُسکو تکلیف دی۔

ایک دفعہ دو شخص سر راہ لڑ رہے تھے اور ایک دوسرے کو گالیاں دے رہے تھے  
 ان میں سے ایک نے کہا کہ اولعین! تو ایک کیگا تو دس سینگا، اتفاق سے مولانا کا وہ  
 گزر ہوا آپ نے اس شخص سے فرمایا کہ ”بھائی جو کچھ کہنا ہے تجھ کو کہ لو مجھ کو اگر ہزار کہو گے تو  
 ایک بھی نہ سنو گے“ دونوں مولانا کے پانون پر گر پڑے اور تسبیح صلح کر لی۔

ایک دفعہ قلعہ کی مسجد میں جمعہ کے دن وعظ کی مجلس تھی، تمام امرا اور صلحا حاضر تھے،  
 مولانا نے قرآن مجید کے دقائق اور نکات بیان کرنے شروع کیے ہر طرف سے  
 بے اختیار واہ واہ اور سبحان اللہ کی صدائیں بلند ہوئیں اس زمانہ میں وعظ کا طریقہ  
 یہ تھا کہ قاری قرآن کی چند آیتیں پڑھتا تھا اور واعظ انہی آیتوں کی تفسیر بیان کرتا  
 تھا، مجمع میں ایک فقیہ صاحب بھی تشریف رکھتے تھے، انکو حسد پیدا ہوا بولے کہ آیتیں

پہلے سے مقرر کر لی جاتی ہیں، اُنکے متعلق بیان کرنا کون سی کمال کی بات ہے، مولانا نے اُنکی طرف خطاب کر کے کہا کہ آپ کوئی سورہ پڑھیے میں اسکی تفسیر بیان کرتا ہوں، اُنھوں نے وضیحی پڑھی، مولانا نے اس سورہ کے دقائق اور لطائف بیان کرنے شروع کیے تو صرف وضیحی کے واو کے متعلق اسقدر شرح و بسط سے بیان کیا کہ شام ہو گئی، تمام مجلس پر ایک وجد کی حالت طاری تھی، فقہیہ صاحب ایسے سرشار ہوئے کہ کپڑے پھاڑ ڈالے اور مولانا کے قدموں پر گر پڑے، اس جلسہ کے بعد مولانا نے پھر وعظ نہیں کہا فرمایا کرتے تھے کہ جب قدر میری شہرت بڑھتی جاتی ہے میں بلا میں مبتلا ہوتا جاتا ہوں، لیکن کیا کروں کچھ تدبیر میں نہیں پڑتی، تنہا میں بھی اسکی طرف اشارہ کیا،

خویش را رنجور سازی زار زار      تا ترا بیرون کنند از اشتہار

اشتہارِ خلق بند محکم ست      در رہ این از بندِ آہن کی کم ست

ایک دفعہ شیخ صدر الدین قزوینی کی ملاقات کو گئے، شیخ نے بہت تعظیم و تکریم سے لیا اور اپنے سجادہ پر بٹھایا، آپ اُنکے سامنے دو زانو ہو کر مرقبہ میں بیٹھے، حاضرین میں سے ایک درویش نے جسکا نام حاجی کاشی تھا مولانا سے پوچھا کہ فکر کسکو کہتے ہیں، مولانا نے کچھ جواب نہ دیا، تین دفعہ اُسنے یہی سوال کیا، مولانا پھر بھی چپ رہے، جب اُنھکر چلے آئے تو شیخ نے کاشی کی طرف مخاطب ہو کر کہا کہ بے ادب! یہ کیا سوال کا موقع تھا! چپ رہنے سے مولانا کا مقصد یہ تھا کہ الفقید اذاعرف اللہ کل لسانہ یعنی فقیر جب خدا کو پہچان لیتا ہے تو اسکی زبان بند ہو جاتی ہے،

یہ مناقب اعلیٰ ترین کی روایت ہے ممکن ہے کہ شیخ کا قیاس صحیح ہو لیکن بظاہر مولانا کے سکوت کی وجہ یہ تھی کہ وہ شیوخِ محدثین اور صوفیہ کے سامنے جواب میں تقدیم نہیں کرتے تھے شیخ صدر الدین کا وہ اس قدر لحاظ کرتے تھے کہ ان کے ہوتے کبھی نماز نہیں پڑھاتے تھے۔

ایک دفعہ مدرسہ اتابکیہ میں بڑا مجمع تھا، شمس الدین مارونی مسند درس پر درس دے رہے تھے قاضی سراج الدین و شیخ صدر الدین دایین بائیں تشریف رکھتے تھے، تمام امرا، شایخ، اور علما ترتیب سے بیٹھے ہوئے تھے دفعہ مولانا کسی طرف سے آنکے اور سلام علیک کر کے فرش کے کنارے جہاں نقیب کھڑا ہوتا ہے بیٹھ گئے یہ دیکھ کر معین الدین پر وانا اور مجد الدین اتابک اور دیگر امرا اپنی جگہ سے اٹھ اٹھ کر مولانا کے پاس آ بیٹھے قاضی سراج الدین بھی اٹھ کر آئے اور مولانا کے ہاتھ چوم کر بڑی خوشامد سے مسند کے قریب لیجا کر بیٹھایا۔ شمس الدین مارونی نے بہت عذرخواہی کی اور کہا کہ ہم سب آپ کے غلام ہیں۔“

سراج الدین قزوینی بڑے رتبہ کے فاضل تھے لیکن مولانا سے ملال رکھتے تھے کسی نے اُسے کہا کہ مولانا کہتے ہیں کہ میں تہمتوں مذہبوں سے متفق ہوں انھوں نے اپنے ایک مستعد شاگرد کو بھیجا کہ مولانا سے پوچھنا کہ کیا واقعی آپ کا یہ قول ہے اور اگر وہ اقرار کریں تو انکی خوب خبر لیں، اُسے بھرے مجمع میں مولانا سے سوال کیا، آپ نے کہا ہاں میرا یہ قول ہے اُس نے مغلظ گالیاں دینی شروع کیں، مولانا نے

ہنسکر فرمایا کہ یہ جواب فرماتے ہیں، میں اس سے بھی متفق ہوں، وہ شرمندہ ہو کر چلا گیا، ایک دفعہ کسی نے کہا کہ اوصد الدین کرمانی گوشا ہد باز تھے، لیکن پاکباز تھے، مولانا نے فرمایا کہ ”کاشکے کر دے وگدشتے“ یعنی کر کے توبہ کی ہوتی تو نفس میں انکسار اور خضوع کی کیفیت زیادہ ہوتی۔

معاش کا یہ طریقہ تھا کہ اوقاف کی مد سے پندرہ دینار ماہوار روزینہ مقرر تھا، چونکہ مولانا مفت خواری کو نہایت ناپسند کرتے تھے، اس لیے اسکے معاوضہ میں فتویٰ لکھا کرتے تھے، مریدوں پر تاکید تھی کہ اگر کوئی فتویٰ لائے تو گوین کسی حالت میں ہوں ضرور خبر کرو، تاکہ یہ آمدنی مجھ پر حلال ہو، چنانچہ معمول تھا کہ عین وجد اور مستی کی حالت میں بھی مرید و دوات اور قلم ہاتھ میں لیے رہتے تھے، اس حالت میں کوئی فتویٰ آجاتا تو لوگ مولانا سے عرض کرتے اور مولانا اسی وقت جواب لکھ دیتے؛

ایک دفعہ اسی حالت میں فتویٰ لکھا، شمس الدین مارونی نے اس فتویٰ کی تغلیط کی، مولانا نے سنا تو کھلا بھیجا کہ فلان کتاب کے فلان صفحہ میں یہ مسئلہ موجود ہے چنانچہ لوگوں نے تحقیق کی تو جو مولانا نے کہا تھا وہی نکلا۔

ایک دفعہ کسی نے کہا کہ شیخ صدر الدین کو ہزاروں روپے کا وظیفہ ہے اور آپ کو کل پندرہ دینار ماہوار ملتے ہیں، مولانا نے کہا شیخ کے مصارف بھی بہت ہیں اور حق یہ ہے کہ یہ ۱۵ دینار بھی انھی کو ملنے چاہئیں۔

مولانا کے زمانہ میں یقباد المتوفی ۳۳۵ھ غیاث الدین کبیر بن کبیر باد  
 المتوفی ۳۵۵ھ۔ رکن الدین قلیچ ارسلان کی بعد دیگرے قوینہ کے تحت سلطنت پر  
 بیٹھے یہ سلاطین مولانا کے والد اور خود مولانا کی خدمت میں خاص ارادت رکھتے  
 تھے، اکثر حاضر خدمت ہوتے کبھی کبھی شاہی محل میں سماع کی مجلس منعقد کرتے، اور  
 مولانا کو تکلیف دیتے رکن الدین کے دربار میں سیاہ و سفید کا مالک معین الدین  
 پر روانہ تھا جو دربار میں حجابت کے عہدہ پر مامور تھا، اس کو مولانا سے خاص عقیدت  
 تھی، اور اکثر نیاز مند نہ حاضر ہوتا، لیکن مولانا کو باطبع امر اور سلاطین سے نفرت تھی،  
 صرف حسن خلق کی وجہ سے اس سے مل لیتے تھے، ورنہ ان صحبتوں سے کوسوں بھاگتے تھے  
 ایک دفعہ ایک امیر نے معذرت کی کہ اشغال سے فرصت نہیں ہوتی اس لیے کم حاضر  
 ہو سکتا ہوں، معاف فرمائیے گا، فرمایا کہ معذرت کی ضرورت نہیں، میں آنے کی نسبت  
 نہ آنے سے زیادہ ممنون ہوتا ہوں؛

ایک دفعہ معین الدین پر روانہ چند اور امرا کے ساتھ ملاقات کو گیا، مولانا چھپے چھپے  
 معین الدین کے دل میں خیال گذرا کہ سلاطین اور امرا اولوالامر ہیں، اور قرآن مجید  
 کی رو سے انکی اطاعت فرض ہے، تھوڑی دیر کے بعد مولانا باہر آئے بسلسلہ سخن میں  
 فرمایا کہ ایک دفعہ سلطان محمود غزنوی شیخ ابوالحسن خرقانی کی ملاقات کو گیا،  
 درباریوں نے آگے بڑھ کر شیخ کو خبر کی، لیکن وہ خبر نہ ہوئے، حسن ممیز می جو وزیر تھا  
 اُس نے کہا کہ حضرت! قرآن مجید میں اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم

امرا کی صحبت  
 سے اجتناب

آیا ہے اور سلطان تو اولوالام ہونے کے ساتھ عادل اور نیک سیرت بھی بنے شیخ نے فرمایا کہ مجھ کو ابھی اطیعوا اللہ سے فرصت نہیں کہ اطیعوا الرسول میں مشغول ہوں اولوالامر کا کیا ذکر ہے۔

معین الدین اور تمام امرا یہ حکایت سن کر رونے لگے اور اٹھ کر چلے آئے۔  
 مولانا پر اکثر متفرق وجد اور محویت کی حالت طاری رہتی تھی بیٹھے بیٹھے کبارگی اٹھ کھڑے ہوتے اور رقص کرنے لگتے کبھی کبھی چپکے کسی طرف نکل جاتے اور مفتون غائب رہتے لوگ ہر طرف ڈھونڈتے پھرتے آخر کسی ویرانہ میں پتہ لگتا، میدان خاص وہاں سے جا کر لاتے سماع کی مجلسوں میں کئی کئی دن گزر جاتے کہ ہوش میں نہ آتے راہ میں چلے جا رہے ہیں کسی طرف سے کوئی آواز کا نون میں آگئی وہیں کھڑے ہو گئے اور مستانہ رقص کرنے لگے معمول تھا کہ وجد کی حالت میں جو کچھ بدن پر ہوتا اتار کر قوالوں کو دے ڈالتے، مریدوں میں خواجہ محمد الدین نام ایک امیر صاحب قدرت تھا، وہ ہمیشہ کپڑوں کے کئی کئی صندوق مینا رکھتا تھا، مولانا جب کپڑے اتار کر دے ڈالتے تو وہ فوراً نئے لا کر پہنا دیتا،

معین الدین پر وہاں نے ایک فاضل کو قونیہ کا قاضی کرنا چاہا، انھوں نے تین شرطیں پیش کیں، رباب ربابہ کا نام ہے، سرے سے اٹھا دیا جائے عدالت کے تمام پرانے چیر اسی نکال دیے جائیں، اور نئے جو مقرر ہوں ان کو حکم دیا جائے کہ کسی سے کچھ لینے نہ پائیں، معین الدین نے اور شرطیں منظور کیں، لیکن پہلی شرط

وجد و متفرق

اسوجہ سے قبول نہ کی کہ خود مولانا رباب سنتے تھے، فاضل مذکور بھی ہسٹ کے  
 پورے تھے قضا کے قبول کرنے سے انکار کر دیا، مولانا نے سنا تو فرمایا کہ ”رُباب کی  
 ایک ادنیٰ کرامت یہ ہے کہ فاضل صاحب کو قضا کی بلا میں پڑنے سے بچا لیا۔“  
 ایک دن سلطان ولد نے شکایت کی کہ تمام صوفیہ آپس میں مل جل کر  
 رہتے ہیں، لیکن ہمارے حلقے والے رات دن خواہ مخواہ لڑتے جھگڑتے رہتے  
 ہیں، مولانا نے کہا، ہاں ہزار مرغیان ایک مکان میں رہ سکتی ہیں، لیکن دو  
 مرغ ایک ساتھ نہیں رہ سکتے،

---

## حصہ دوم تصنیفات

مولانا کے تصنیفات حسب ذیل ہیں۔

فیہ مافیہ۔ یہ اُن خطوط کا مجموعہ ہے جو مولانا نے وقتاً فوقتاً معین الدین پروانہ کے نام لکھے، یہ کتاب بالکل نایاب ہے، سپہ سالار نے اپنے رسالہ میں ضمناً اسکا تذکرہ کیا ہے مولانا کے دیوان کا ایک مختصر انتخاب سنہ ۱۳۱۰ھ میں امرتسر میں چھپا، اسکے خاتمہ میں لکھا ہے کہ اس کتاب میں تین ہزار سطریں ہیں۔

دیوان۔ آمین قریبا پچاس ہزار شعر ہیں، چونکہ غزلوں کے مقطع میں عموماً شمس تبریز کا نام ہے اسلئے عوام اسکو شمس تبریزی کا دیوان سمجھتے ہیں، چنانچہ دیوان مطبوعہ کی لوح پر شمس تبریزی کا نام لکھا ہے، لیکن یہ نہایت فاش غلطی ہے۔

اولاً تو شمس تبریز کا نام تمام غزلوں میں اس حیثیت سے آیا ہے کہ مرید اپنے پیر سے خطاب کر رہا ہے یا غائبانہ اُسکے اوصاف بیان کرتا ہے۔

دوسرے ریاض العارفین وغیرہ میں تصریح کی ہے کہ مولانا نے شمس تبریز کے نام سے یہ دیوان لکھا، اسکے علاوہ اکثر شعرا نے مولانا کی غزلوں پر جو غزلیں لکھی ہیں اور مقطع میں تصریح کی ہے کہ یہ غزل مولانا کی غزل کے جواب میں ہے، اسکے ساتھ مولانا کی



غزل کا پورا مصرعہ یا کوئی ٹکڑا اپنی غزل میں لے لیا ہے یہ وہی غزلین ہیں جو مولانا کے اسی دیوان میں ملتی ہیں جنہیں تبریز کے نام سے مشہور ہے بشلا علی خرن کہتے ہیں  
 این جواب غزل مرشد روم سے کہ گفت من بوی تو خوشم نافہ تاتا مار گیر  
 دوسرا مصرع مولانا کا ہے چنانچہ پورا شعر یہ ہے۔

من بوی تو خوشم خانہ من ویران کن من بوی تو خوشم نافہ تاتا مار گیر  
 حزن کی ایک اور غزل کا شعر ہے۔

مطرب ز نولے عارف روم این پردہ بزنی کہ ”یار دیدم“  
 مثنوی۔ یہی کتاب ہے جسے مولانا کے نام کو آج تک زندہ رکھا ہے، اور جسکی شہرت اور مقبولیت نے ایران کی تمام تصنیفات کو دبا لیا ہے اس کے اشعار کی مجموعی تعداد جیسا کہ کشف الظنون میں ہے ۲۶۶۰ ہے

مشہور یہ ہے کہ مولانا نے چھٹا دفتر ناتمام چھوڑا تھا، اور فرما دیا تھا کہ  
 باقی این گفتہ آید بے گمان در دل ہر کس کہ باشد نور جان  
 اس پیشین گوئی کے مصداق بننے کے لیے اکثروں نے کوششیں کیں، اور مولانا سے جو حصہ رہ گیا تھا، اسکو پورا کیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مولانا نے بیماری سے نجات پا کر خود اس حصہ کو پورا کیا تھا اور سا توان دفتر لکھا تھا جسکا مطلع یہ ہے۔

ای ضیاء الحق حسام الدین سعید دولت پایندہ عمرت بر مزید  
 شیخ اسماعیل قیصری جنہوں نے مثنوی کی بڑی ضخیم شرح لکھی ہے انکو اس دفتر کا ایک

نسخہ سلاسلہء کاکھا ہوا تھا آیا، انھوں نے تحقیق اور تنقید کی تو ثابت ہوا کہ خود مولانا کی تصنیف ہے چنانچہ انھوں نے لوگوں کے سامنے اسکا اظہار کیا، اسپر تمام ارباب طریقت نے مخالفت کی اور اسکی صحت پر بہت سے شبہات وارد کیے، اسمعیل نے ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب لکھا۔

صاحب دیباچہ نے لکھا ہے کہ اب تمام شام وروم میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ دفتر بھی مولانا ہی کے نتائج طبع سے ہے۔

غرض مولانا کی تصنیفات میں سے آج جو کچھ موجود ہے وہ دیوان اور متنوی ہے چنانچہ ہم ان دونوں پر تفصیل کے ساتھ تبصرہ در یو یو لکھتے ہیں۔

## دیوان

دیوان میں اگرچہ کم و بیش ۵۰ ہزار شعر ہیں لیکن صرف غزلیں ہی غزلیں ہیں قصیدہ یا قطعہ وغیرہ مطلق نہیں مولانا کی شاعری کا دامن مح کے داغ سے بالکل پاک ہے۔ حالانکہ انکے معاصرین میں سے عراقی اور سعدی تک جو ارباب حال میں بھی نامور ہیں اس عیب سے نہ بچ سکے ایران میں شاعری کی ابتدا اگرچہ رودکی کے زمانہ سے ہوئی جسکو تین سو برس سے زیادہ گزر چکے تھے لیکن شاعری کی اصناف میں سے غزل نے بالکل ترقی نہیں کی تھی اسکی وجہ تھی کہ ایران میں شاعری کی ابتدا مذاخی اور بھٹیٹی سے ہوئی اور اسلیئے اصناف سخن میں سے صرف قصیدہ لے لیا گیا،

۱۵۔ یہ پوری تفصیل کشف الظنون میں مذکور ہے۔

لیکن چونکہ عرب کا متبع پیش نظر تھا اور عربی قصائد کی ابتداء تشبیب یعنی غزل سے ہوتی تھی، اس لیے فارسی میں بھی قصائد غزل سے شروع ہوتے تھے رفتہ رفتہ غزل کا حصہ الگ کر لیا گیا، چنانچہ حکیم سنائی، انوری، خاقانی، ظہیر ناریابی۔

اکمال سمعیل نے غزلین بھی لکھیں، اور نہایت کثرت سے لکھیں، لیکن یہ امر عموماً تسلیم کیا جاتا ہے کہ مولانا کے زمانہ تک غزل نے کسی قسم کی ترقی نہیں کی تھی اور کر بھی نہیں سکتی تھی غزل دراصل سوز و گداز کا نام ہے اور اس وقت تک جو لوگ شعرو شاعری میں مشغول تھے صرف وہ تھے جنہوں نے معاش کی ضرورت سے اس فن کو پیشہ بنایا تھا، عشق و عاشقی سے انکو سروکار نہ تھا چنانچہ اس زمانہ کے جس قدر شعرا ہیں انکے کلام میں صنائع لفظی اور الفاظ کی مصح کاری کے سوا، جوش اور اثر نام کو بھی نہیں پایا جاتا، انوری، خاقانی، عبدالواسع حبلی، سعدی، سلطان کی غزلین آج بھی موجود ہیں۔ انہیں سوز و گداز کا پتہ تک نہیں،

ایران کی شاعری میں درد اور اثر کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ اربابِ حال یعنی حضرات صوفیہ میں بعض بالطبع شاعر تھے، عشق و محبت کا سرمایہ انکو تصوف سے ملا، ان دونوں کے

اجتماع نے انکے کلام میں جوش اور اثر پیدا کیا، سلطان ابوسعید ابوالخیر، حکیم سنائی، خواجہ فرید الدین عطار، اس خصوصیت کے موجد اور بانی ہیں، لیکن ان حضرات نے درد دل کا اظہار زیادہ تر رباعیات، قصائد اور مثنویات کے ذریعہ سے کیا تھا، غزلین اب تک سادگی کی حالت میں رہیں، ساتویں صدی ہجری میں دولت سلجوقیہ کے

فتا ہونے سے صلہ گستری اور فیاضی کا بازار سرد ہو چکا تھا، اس لیے شعر کی طبیعتوں کا زور قصائد سے ہٹ کر غزل کی طرف متوجہ ہوا، ان میں سے بعض فطری عاشق مزاج تھے، اس لیے ان کے کلام میں خود بخود وہ بات پیدا ہو گئی جو غزل کی جان ہے تمام اہل تذکرہ متفق ہیں کہ جن لوگوں نے غزل کو غزل بنایا وہ شیخ سعدی، عراقی اور مولانا روم ہیں۔

اس لحاظ سے مولانا کے دیوان پر ریو یو کرتے ہوئے ہمارا فرض تھا کہ سعدی اور عراقی سے ان کا موازنہ کیا جاتا۔ تینوں بزرگوں کی غزلوں کے نمونے دکھائے جاتے اور ہر ایک کی خصوصیات بیان کی جاتیں، اور چونکہ مولانا ہمارے ہیرو ہیں اس لیے مذاق حال کے موافق خواہ مخواہ بھی ان کو ترجیح دی جاتی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسا کرنا، واقعہ نگاری کے فرض کے بالکل خلاف ہے۔

اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ غزل کی ترقی دینے والوں کی فہرست سے مولانا کا نام خارج نہیں کیا جاسکتا لیکن انصاف یہ ہے کہ غزل گوئی کی حیثیت سے مولانا کا، سعدی اور عراقی کے ساتھ مقابلہ نہیں کیا جاسکتا، سپہ سالار نے نہایت تفصیل سے لکھا ہے کہ مولانا نے بہ ضرورت اور بحر شاعری کا شغل اختیار کیا تھا، وہ خود فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے وطن (بلخ) میں یہ فن نہایت ذلیل سمجھا جاتا تھا، لیکن چونکہ ان ممالک میں شعر کے بغیر لوگوں کو دلچسپی نہیں ہوتی اس لیے مجبوراً یہ شغل اختیار کیا ہے مولانا کے الفاظ تینے ”از بیم آنکہ ملول نہ شو نہ شعر می گویم“ وائد کہ من از شعر بیزارم“ در ولایت ما و قوم ما از

شاعری تنگ تر کا رسے نہ ہو۔“

غزل کیلئے خاص قسم کے مضامین، خاص قسم کے الفاظ، خاص قسم کی ترکیبیں، مقررین جن لوگوں نے غزل گوئی کو اپنا فن قرار دیا ہے وہ کبھی کسی حالت میں اس محدود دائرہ سے نہیں نکلے، بخلاف اسکے مولانا اسکے مطلق پابند نہیں، وہ اُن غریب اور ثقیل الفاظ تک کو بے تکلف استعمال کرتے ہیں جو غزل کیا قصیدہ میں بھی لوگوں کے نزدیک بارپانے کے قابل نہیں۔

غزل کی عام مقبولیت اور دلاویزی کا بہت بڑا ذریعہ یہ ہے کہ اس میں مجاز کا پہلو غالب رکھا جائے اور اس قسم کے حالات اور معاملات بیان کیے جائیں جو ہوس پیشہ عشاق کو اکثر پیش آیا کرتے ہیں، مولانا کے کلام میں حقیقت کا پہلو اس قدر غالب ہے کہ رندوں اور ہوس بازوں کو جو غزل کی اشاعت اور ترویج کے نقیب ہیں، اپنے مذاق کے موافق بہت کم سامان ہاتھ آتا ہے۔

فکِ اضافت، ہوشاعری کی شریعت میں انقض المباحات ہے، اس کو مولانا اس کثرت سے برتتے ہیں کہ جی گھبرا جاتا ہے۔

تاہم مولانا کی غزلوں میں جو خصوصیات بجاے خود پائے جاتے ہیں، ہم ان کو بدفہات ذیل بیان کرتے ہیں۔

۱، انکی اکثر غزلیں، کسی خاص حالت میں لکھی گئی ہیں، اور اس وجہ سے ان

غزلوں میں ایک ہی حالت کا بیان چلا جاتا ہے، عام غزلوں کی طرح ہر شعر الگ نہیں ہوتا  
مثلاً انکی ایک خاص حالت یہ تھی کہ جوش اور مستی میں اکثر رات رات بھر جاگا  
کرتے تھے، اسکو ایک غزل میں اس طرح ادا کرتے ہیں۔

دیدہ خون گشت خون نمی خسید	دل من از جنون نمی خسید
مرغ دماہی ز من شدہ حیران	کاین شبے روز چون نمی خسید
بیش ازین در عجب نمی بودم	کاسمان نگوں نمی خسید
آسمان خود کنون ز من خیرہ است	کہ چرا این زبون نمی خسید
عشق بر من فسون عظم خواند	دل شنید آن فسون نمی خسید

یاشا نماز میں اپنی سوجھ بوجھ کی طاری ہوتی تھی اسکو ایک غزل میں ادا کرتے ہیں۔

چو نماز شام ہر کس بند چراغ و خوانی	منم و خیال یاری غم و نوحہ و فغانی
چو وضو ز اشک سازم بود تیشین نمازم	در مسجد بسوز و پود و رسد اذانی
عجب نمازستان تو بگو دست ہست آن	کہ نداند اوزمانے نہ شناسد او مکانی
عجبا دو رکعت ستاین عجبا چارم ستاین	عجبا چہ سورہ خواندم چوندا شتم زبانی
در حق چگونہ کو ہم کہ نہ دست ماندونی دل	دل دست چون تو بردی ہا ہی خد امانی
بند انبرندارم چو نماز سے گزارم	کہ تمام شد رکوعی کہ امام شد قلابانی

اخیر شعر کی سادگی اور واقعہ کی تصویر خاص توجہ کے قابل ہے۔

یاشا توحید کی حقیقت میں اکثر مسلسل غزلیں لکھی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے۔

باز شیری با شکر آمیختند      عاشقان با یک دگر آمیختند  
 روز و شب را از میان بروختند      آفتابے با سمر متختند  
 رنگِ مشوقانِ رنگِ عاشقان      جلدِ چمنِ سیمِ وزِ رختند  
 رخصتی انگشت در دندان گزید      چون علی را با سمر متختند  
 چون بہارِ سمدیِ حق رسید      شاخِ خشکِ شمعِ ترِ تختند

۲۔ مولانا کے کلام میں جو وجد و جوش اور بخود پائی جاتی ہے اور وہ کلام میں نہیں پائی جاتی وہ فطرۃ پر جوش طبعیت رکھتے تھے شمس تبریزی صاحب نے اس نشہ کو اور تیز کر دیا تھا، ان کے اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص محبت کے نشہ میں چور ہے اور اس حالت میں جو کچھ مونہ میں آتا ہے کہتا جاتا ہے کسی موقع پر یہی باتیں کہ جاتا ہے جو متانت اور وقار کے خلاف ہیں کسی موقع پر اپنی خواہش آرزو کو ایسے اصرار سے کہتا ہے جس طرح کوئی بچہ سائل کیسکو لپٹ جاتا ہے۔

مثلاً ایک موقع پر ان کے دل میں جذبہ محبت سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ محبوب مجھے تقد کھینچتا اور دامن بچاتا ہے، لیکن اگر بچاے اسکے میں محبوب اور میرے بجائے محبوب مجھے عاشق ہوتا تو میں ہرگز اس طرح رکھائی سے پیش نہ آتا، بلکہ عاشق کی قدردانی کرتا اور اسکی تمام آرزو کو بر لاتا اس خیال کو بعینہ ادا کرتے ہیں۔

گردین زاریِ توبودی عاشقِ مہنِ زمان      بردلت بخشید می و بوسہ بخشیدی  
 ورتو توبودی چمنِ ثابت قدمِ درِ عاشق      بر تو ہرگز چون تو بر من دیگر می نگزیدی

گرچہ بر جو رجحای تو مرا قدرت بدے      یا ز خلقم شرم بودی یا ز حق ترسیدی  
یا مثلاً ایک غزل میں کہتے ہیں  
بنامی رخ کہ باغ و گلستاںم آرزوست      بکشای لب کہ قند فراوانم آرزوست  
یک دست جام بادہ و یک دست زلف یار      رقص چنین میانہ میدانم آرزوست  
گفتا ز ناز ”بیش مرغبان مرا برو“      آن گفتنش کہ ”بیش مرغبانم آرزوست  
اسنے ناز سے کہا کہ دیکھو اب زیادہ نہ سناؤ اور چلتے ہو“      اسکا یہی کہنا کہ ”زیادہ نہ سناؤ“ تو میری آرزو ہے

یا مثلاً یہ رباعی۔

جز ما اگر ت عاشق شیدا ست بگو      و میل و لت بجانب است بگو  
گریہیچ مراد دل تو جاست بگو      گر ہست بگو نیست بگو ہرست بگو  
اس رباعی کے چوتھے مصرع پر خیال کرو کہ اُس سے کس قسم کی وارفتگی اور جوش  
اور اصرار کا اظہار ہوتا ہے۔

۳۔ بڑی خصوصیت اُنکے کلام کی یہ ہے کہ عشق اور محبت کے جوش میں عاشق پر جو  
خاص خاص حالتیں گذرتی ہیں اُنکو اس خوبی سے ادا کرتے ہیں کہ آنکھوں کے سامنے  
اُنکی تصویر کھنچ جاتی ہے۔ اور یہ شاعری کا سب سے بڑا کمال ہے

مثلاً عاشق کو کبھی یہ حالت پیش آتی ہے کہ دفعۂ عین انتظار اور شوق کی حالت  
معشوق سامنے سے آجاتا ہے، عاشق بے اختیار اُٹھ کھڑا ہوتا ہے اور کہتا ہے  
لینا وہ آگیا، لیکن پھر غایت استعجاب سے کہتا ہے کہ نہیں نہیں وہ یہاں کہاں؟



پھر زیادہ غور سے دیکھتا ہے اور کہتا ہے کہ نہیں ضرور وہی ہے اس حالت کی تصویر مولانا اس طرح کھینچتے ہیں۔

یار در آمد ز در خلوتیان، او دست و دست دیدہ غلط میکند نیست غلط، او دست و دست  
یا مثلاً کبھی یہ موقع پیش آتا ہے کہ عیش و طرب کے تمام سامان میاہین اور معشوق کے  
آنے کا انتظار کیا جا رہا ہے لیکن وہ آئین چلتا، عاشق سے نہ تو یہ ہو سکتا کہ عیش و  
طرب کے سامان کو تہ کر کے رکھ دے نہ یہ ہو سکتا کہ معشوق کے بغیر اس سامان سے  
خط اٹھائے اس امید اور انتظار کی درازی کو اس طرح ادا کرتے ہیں۔

قدحی دارم بر کف بخدا تا تو نیائی ہمہ تار و ز قیامت نہ بنوشم نہ بریزم  
یا مثلاً کبھی کبھی عاشق کے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ معشوق کو یوں ہماری بے تابی  
اور جگر سوزی کی قدر نہ ہوگی جب تک وہ خود بھی کسی پر عاشق نہ ہو، اور اسکو بھی  
اسی قسم کے معاملات پیش نہ آئیں۔  
اس حالت کو اس طرح بیان کرتے ہیں۔

امی خداوند کی یا رخسار کش دہ دلبہر عشوہ گر سر کش و نو رخوارش دہ  
چند روزی ز پئے تجربہ بیار کش کن باطمینان غا پیشہ سروکارش دہ  
تا بداند کہ شب ما بہ چسان میگزد در عشقش دہ و عشقش دہ و بسیارش دہ

۴۔ تصوف کے مقامات میں دو مقام آپس میں متقابل ہیں فنا و بقا مقام فنا میں  
سالک پر خضوع، مسکینی، اور انکسار کی کیفیت غالب ہوتی ہے، بخلاف اسکے

بقائیں سالک کی حالت جلال اور عظمت سے لبریز ہوتی ہے مولانا پر یہ نسبت زیادہ  
غالب رہتی تھی اس لیے اُنکے کلام میں جو جلال، اوعا، بیباکی، اور بلند آہنگی پائی جاتی  
ہے، صوفیہ میں سے کسی کے کلام میں نہیں پائی جاتی۔

مرزا غالب، مولانا کے ایک شعر پر جو بقا کی حالت کا ہے، سردھنا کرتے تھے، وہ شعر یہ ہے  
بہ زیر کنگرہ کبریا شش مردانند فرشتہ صید، وہمیر شکار ویزدان گیر  
اس قسم کے اور بہت سے اشعار ہیں۔

نہ شہم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم چو غلام آفتابم ہمہ ز آفتاب گویم  
بنمودی نشانی ز جلال او لیکن — دو جہان ہم برآید سرشور و شہزادارم  
حاصل عمرم سہ سخن بیش نیست — خام بدم بچستہ شدم، سو ختم  
میگفت در بیان زید، دل میدہ — صوفی خدانہ دارد او نیست آفریدہ  
زین بہرمان مست عناصر دلم گرفت — شیر خدا ورستم دستاخم آرزوست  
گفتم کہ یافت می نشود جُستہ ایم ما — گفت آنکہ یافت می نشود آختم آرزوست  
میں نے کہا کہ بہت دھونڈو چکا اسکا پتہ نہیں لگتا اُس نے کہا کہ اُسی کی تو تلاش کر، جسکا پتہ نہیں لگتا

بہرِ مزارہ اشتر رود و فغان برآرد کہ نہان شدم من اینجا کمینہ افکارم  
اگر تو یار نہ داری، چہر اطلب نہ کنی؟ — و گر یار رسیدی چہر اطلب نہ کنی؟  
گفتم غمت مرا کشت گفتا چہر ہر دوار — غم اینقدر نہ داند کاخ تو یار مائی  
ما دل اندر راہ جان انداختیم — قلعہ اندر جہان انداختیم

من ز قرآن برگزیدم غنرا  
پوست را پیش سگان انجستیم  
تخم اقبال و سعادت تا ابد  
از زمین تا آسمان انجستیم  
جُتہ و دستار و علم و قیل و قال  
جملہ در آب روان انجستیم  
از کمال شوق تیر معرفت  
راست کردہ بر نشان انجستیم

دیگر

باز از پستی سوی بالا شدم  
طالب آن دلبر زیباشدم  
آشنائی داشتم ز اسوی جان  
باز از نجا کادم آنجباشدم  
چار بودم سہ شدم اکنون دوم  
از دوی بگذشتم و یکتا شدم  
جاہلان امروز را فردا کنند  
من بہ نقد امروز را فردا شدم

دیگر

ساکنان راہ را محسرم شدم  
ساکنان قدس را ہدم شدم  
گہ چو عیسیٰ جملگی گشتم زبان  
گہ لب خاموش چون مریم شدم  
انچہ از عیسیٰ و مریم یادہ شد  
گر مرا باور کنی آن ہم شدم  
پیش نشترهای عشق لم یزل  
زخم گشتم صدرہ و مرہم شدم  
رو نمود اندو علم مر مرا  
کشتہ اللہ و پس اعلم شدم

۵۔ عمر خیام نے اپنی رباعیوں میں اکثر وجودِ روح، معاد اور جزا و سزا سے انکار کیا ہے اور اس پر خطابی یعنی شاعرانہ دلائل قائم کیے ہیں مثلاً معاد کے انکار میں لکھا ہے:

کہ آدمی کچھ گھاس نہیں ہے کہ ایک بار کاٹ لین تو دوبارہ زمین سے پیدا ہو مولا نے  
 اکثر اشعار میں اس قسم کے خیالات کو اسی شاعرانہ پیرایہ میں رو کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں  
 کہ ام دانہ فرد رفت در زمین کہ نہ بُست چہ را بہ دانہ انسانیت این گمان باشد  
 شمع جان را اگر و این لگن تن چکنی — این لگن گرنبو و شمع ترا صد لگن ست  
 چنان کہ آب حکایت کند ز اختر و ماہ ز عقل و روح حکایت کنندہ قالب ہا  
 ہزار مرغ عجیب از گل تو بر سازند چو زاب و گل گذری تا دگر چہا ت کنند  
 من نہ خود آدم اینجا کہ بخود بازوم ہر کہ آورد مرا باز برد و وطنم  
 اب ہم مولا نا کے دیوان سے چند اشعار انتخاب کر کے درج کرتے ہیں۔  
 خشک آن قمار بازی کہ بیاخت ہر طے پوش بنامند ہمیش الا ہوس قمار دیگر  
 گویند رفیقانم کز عشق بہر ہیزم — از عشق بہر ہیزم پس با کیہا وینم  
 من از عالم ترا تنہا گزیدم — رواداری کہ من تنہا نشینم  
 تہمت دزد بر زخم ہر کہ نشانت آورد کاین ز کجا گرفتہ وان ز کجا خریدہ  
 آئینہ خریدہ می نگری جمال خود در پس پردہ رفتہ پردہ ماوریدہ  
 بروید لے حریفان با کشید یار مارا — بہ من آورد حالاصنم گریز پارا  
 اگر او بہ وعدہ گوید کہ دم دگر بیاید مخورید کمر اورا بفریاد و شمارا  
 مرا گوید چہرا چشم از رخ من برنیداری — ازان در پیش خورشیدش ہمیدارم کفہ دارد  
 در غم یار یار بایستے — یا غم را کسار بایستے

زانچہ کردم کنون پشیمانم      دلِ امسال پار بابستے  
 تابداستی زدشمن دوست      زندگانی دوبار بابستے  
 من بیداری بخوابین جورا گردیدی — چونتو کافر بودی گر گرد تو گردیدی  
 ورہ اول روز این حال آگئی بودی!      در تو کے دل بستی گزستی بیری می  
 در بخوبی چون گل روی تو بودی خوی تو      ای بسا گھما کہ من از باغ وصلت چیدی  
 از رخ لب گلشکر بسیار دار و حسن تو      کاشکے بفروختی تا پارہ بخریدی  
 ای بلبل سحر گہ مارا پیرس گہ گہ — آخر تو ہم غریبی ہم از دیار مائی  
 خواجہ حافظ نے اسی مضمون کو ترقی دے کر کہا۔

بنال بلبل اگر بمنت سرباریست      کہ ماد و عاشق زاریم و کار ما زارست  
 گربا تو بوم خپم از یار ہا رباعی      در بے تو بوم خپم از یار ہا  
 سبحان اللہ ہر دو شب بیدارم      تو فرق نگر میان بیدار ہا  
 سبحان اللہ من تو ای منو شباب      پیوستہ مخالفیم اندر ہر باب  
 من بخت تو ام کہ بیج خوابم نہ برد      تو بخت منی کہ بر خیزی از خواب  
 در مذہب عاشقان قراری دگرست      دین بادۂ ناب را خاری دگرست  
 ہر علم کہ در مدرسہ حاصل کردیم      کاری دگرست و عشق کاری دگرست  
 گریم ز غم تو زار و گوئی زرق ست      چون زرق بود کہ دیدہ در خون غمست  
 تو پسنداری تمام دلہا دل تست      نے نے صنما! میان دلہا فرقست

## مثنوی

فارسی شاعری کی ابتدا سلاطین کی مداحی اور انکی تفریح خاطر سے ہوئی اور یہی وجہ تھی کہ اصناف سخن میں سب سے پہلے قصائد وجود میں آئے کیونکہ عربی زبان میں قصائد برج و ثننا کے لیے ایک مدت سے مخصوص ہو چکے تھے قصائد کی ابتدا غزل سے کی جاتی تھی جسکو تشبیب کہتے ہیں اتنے تعلق سے غزل گوئی کا بھی آغاز ہوا لیکن اُسی قسم کی سادہ غزل جو قصائد کی تمہید کے لیے زیبا تھی سلاطین میں سے آل سامان اور سلطان محمود کو یہ ذوق پیدا ہوا کہ اُنکے آبا و اجداد یعنی شاہانِ عجم کے کارنامے نظم میں ادا ہوں تاکہ ضربِ اشل کی طرح زبانوں پر چڑھ جائیں اس بنا پر مثنوی ایجاد ہوئی جو واقعاتِ تاریخی کے ادا کرنے کے لیے اصنافِ نظم میں سب سے بہتر صنف تھی فردوسی نے اس صنف کو بہت ترقی دی کہ آج تک اس پر اضافہ ہو سکا لیکن مثنوی بلکہ کل اصنافِ شاعری کی ترقی اس وقت تک جو کچھ ہوئی تھی واقعہ نگاری اور خیالِ سنجیدہ و صنائع و بدائع کے لحاظ سے تھی ذوق اور کیفیت کا وجود نہ تھا حضرت سلطان ابو سعید ابو الخیر نے رباعی میں تصوف اور طریقت کے خیالات ادا کیے اور یہ پہلا دن تھا کہ فارسی شاعری میں ذوق اور وجد و مستی کی روح آئی دولتِ غزنویہ کے اخیر زمانہ میں حکیم سنائی نے حدیقہ لکھی جو نظم میں تصوف کی پہلی تصنیف تھی حدیقہ کے بعد خواجہ فرید الدین عطار نے متعدد مثنویاں تصوف میں لکھیں جن میں سے منطق الطیر نے

زیادہ شہرت حاصل کی، مثنوی مولانا روم حسیہ تم تقریظ لکھنا چاہتے ہیں، اسی سلسلہ کی خاتمہ ہے اس امر کی بہت سی شہادتیں موجود ہیں کہ خواجہ عطار کی تصنیفات مولانا کے لیے دلیل راہ بنیں، تمام تذکروں میں ہے کہ مولانا کو والد جب نیشاپور پہنچے تو خواجہ فرید الدین عطار سے ملے، اور انھوں نے اپنی کتاب اسرار نامہ نذر کی، اس وقت مولانا کی عمر بڑھ چکی تھی، خواجہ صاحب نے مولانا کے والد سے کہا کہ اس بچہ کو عزیز رکھیے گا، یہ کسی دن تمام عالم میں ہل چل ڈال دیگا، مولانا خود ایک جگہ فرماتے ہیں۔

ہفت شہر عشق را عطار گشت ماہمان اندر خم یک کوچہ ایم  
ایک اور جگہ فرماتے ہیں۔

عطار روح بود سنائی و چشم ما از پس سنائی و عطار آیدیم  
اباب تذکرہ لکھتے ہیں کہ حسام الدین چلی نے مولانا سے درخواست کی کہ منطق الطیر کے طرز پر ایک مثنوی لکھی جائے، مولانا نے فرمایا کہ خود مجھ کو بھی رات یہ خیال آیا اور اُسی وقت یہ چند شعر موزون ہوئے، بشنوار نے چون حکایت میکند آخر

مثنوی کی تصنیف میں حسام الدین چلی کو بہت دخل ہے اور حقیقت یہ نایاب کتاب مثنوی کی بدولت وجود میں آئی، وہ مولانا کے مریدان خاص میں سے تھے اور مولانا اس قدر ان کی عزت کرتے تھے کہ جہاں انکا ذکر کرتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ پیر طریقت اور استاد کا ذکر ہے، مثنوی کے چھ دفتر ہیں اور پندرہ فقرات کے ہر دفتر کے نام سے موزون ہے،

د فتر دومین لکھتے ہیں۔

مدتے این مثنوی تاخیر شد  
چون ضیاء الحق حسام الدین عنان  
مہلتے بایست تا خون شیر شد  
چون مبعراج حقایق رفتہ بود  
د فتر سومین فرماتے ہیں۔

ای ضیاء الحق حسام الدین یار  
بر کشا گنجینہ اسرار را  
این سوم د فتر کہ سنت شد سہ بار  
در سوم د فتر پہلے اعذار را  
چوتھے د فتر میں ارشاد فرماتے ہیں۔

ای ضیاء الحق حسام الدین توئی  
ہمت عالی تو اے مرتجی  
کہ گذشت از مہ نور ت مثنوی  
می کشد این را خدا داند کجا  
گردن این مثنوی را بستہ  
زان ضیاء گفتم حسام الدین ترا  
شمس را قرآن ضیاء خواندای پر  
ہیچنان مقصود من زین مثنوی  
مثنوی اندر فروغ و در اصول  
جملہ آن تست کردستی قبول  
چون قبول آرنڈ نہ بود بیش رو  
چون کشادش دادہ آبش بدہ  
چون نہالش دادہ آبش بدہ



قصدم از الفاظِ اوراز تو ست      قصدم از انشائش، آواز تو ست  
پیش من آواز تو آواز خداست      عاشق از معشوق حاشا کی جدت  
پانچوین دفترین لکھتے ہیں۔

نشہ حسام الدین کہ نور انجم ست      طالب آغاز سفر پنجہ ست  
چھٹے دفترین فرماتے ہیں۔

ای حیات دل حسام الدین بسبی      میل می جو شد بہ قسم سادسی  
پیشکش می آرست ای معنوی      قسم سادس در تمام مثنوی  
مثنوی کا پہلا دفتر جب تمام ہوا تو حسام الدین چلبی کی بیوی نے انتقال کیا، اس واقعہ سے اُنکو اس قدر صدمہ ہوا کہ دو برس تک پریشان اور افسردہ رہے چونکہ مثنوی کے سلسلہ کے وہی بانی اور محرک تھے، مولانا بھی دو برس تک چُپ رہے آخر جب خود حسام الدین نے استاد کا کی تو پھر مولانا کی زبان کھلی، دوسرے دفتر کے آغاز کی تاریخ ۷۲۲ھ ہجری ہے چنانچہ خود مولانا فرماتے ہیں۔

مطلع تاریخِ این سودا و سود      سال اندر شش صدِ شصت و دو بود  
چھٹا دفتر زیر تصنیف تھا کہ مولانا بیمار ہو گئے اور مثنوی کا سلسلہ یک نخت بند ہو گیا، مولانا کے صاحبزادے بہاء الدین ولد نے ترک تصنیف کا سبب دریافت کیا، مولانا نے فرمایا کہ اب سفر آخرت درپیش ہے، یہ راز اب اور کسی کی زبان سے ادا ہوگا، چنانچہ بہاء الدین ولد خود لکھتے ہیں۔

مرتی زین مثنوی چون والدہم      شد شمش کفتم ورا کاے زندہ دم  
 از چہ رود دیگر نمی گویے سخن      ہر چہ بستی در علم کدن  
 گفت لفظم چون شتر زین پس بخت      او گوید من دہان بستم ز گفت  
 گفتگو آخر رسید و عمر ہم      مرده آمد وقت کز تن وار ہم  
 در جانِ جانِ کفم جولان ہی      بگذرم زین نم در آیم دری  
 عام روایت ہے کہ اسکے بعد مولانا نے سترہ ہجری میں انتقال کیا، اور چھٹے  
 دفتر کے پورے کرنے کی نوبت نہیں آئی لیکن جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں خود مولانا  
 نے چھٹا دفتر پورا کیا چنانچہ اسکے چند اشعار یہ ہیں۔

ای ضیاء الحق حسام الدین فرید      دولت پایندہ فقرت بر مزید  
 چونکہ از چرخ شمش کرم کردی گذر      بر فراز چرخ ہفتم کن سفر  
 سدا عداوت ہفت ای غش نفس      زانکہ تکمیل عد و ہفت ست بس  
 یہاں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا کے فرزند رشید سلطان ولد نے مثنوی کے  
 خاتمہ میں لکھا ہے کہ مولانا نے فرمایا تھا کہ ”اب میری زبان بند ہو گئی اور قیامت  
 تک اب میں کسی سے بات چیت نہ کروں گا“ اس بنا پر اگر اسماعیل قیصری کا بیان  
 صحیح مانا جائے تو مولانا کی پیشین گوئی غلط ٹھرتی ہے۔

لیکن یہ شبہ چند ان قابلِ لحاظ نہیں، فقرا اور عرفا کی تمام پیشین گوئیاں قطعی اور  
 یقینی نہیں ہوتیں، مولانا کو بیاری کی وجہ سے یہ خیال پیدا ہوا ہوگا، لیکن جب

خدا نے صحت دیدی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ اپنی پیشین گوئی کے صحیح کرنے کیلئے دنیا کو اپنے اس فیض سے محروم رکھتے۔

ثنوی کی شہرت اور مقبولیت [ثنوی کو جس قدر مقبولیت اور شہرت حاصل ہوئی

فارسی کی کسی کتاب کو آج تک نہیں ہوئی صاحب مجمع لفصحا نے لکھا ہے کہ

ایران میں چار کتابیں جس قدر مقبول ہوئیں کوئی کتاب نہیں ہوئی۔ شاہ نامہ

گلستان۔ مثنوی مولانا روم۔ دیوان حافظ، ان چاروں کتابوں کا موازنہ

کیا جائے تو مقبولیت کے لحاظ سے مثنوی کو ترجیح ہوگی، مقبولیت کی ایک

بڑی دلیل یہ ہے کہ علما و فضلاء نے مثنوی کے ساتھ جس قدر اعتنا کی اور کسی

کتاب کے ساتھ نہیں کی جس قدر شرحیں لکھی گئیں، اسکا ایک مختصر سا نقشہ

ہم اس موقع پر درج کرتے ہیں، یہ نقشہ کشف الظنون سے ان خود ہی کشف الظنون

کے بعد اور بہت سی شرحیں لکھی گئیں جبکا ذکر کشف الظنون میں نہیں ہے،

اور نہ ہو سکتا تھا، مثلاً شرح محمد فضل الہ آبادی، ولی محمد و عبد العلی

بحر العلوم و محمد رضا وغیرہ وغیرہ۔

نام شارح	سنہ وفات	کیفیت
مولیٰ مصطفیٰ بن شعبان	۹۶۹ھ	جلد ۴ و ۵ میں ہے۔

سووی	تقریباً سنہ	
شیخ اسماعیل انقروی	سنہ ۸۲۲	جلد ۶ و ۷ میں ہے۔
کمال الدین خوارزمی	سنہ ۸۲۸	اسکا نام کنوز الحقائق ہے
عبداسد بن محمد رئیس الکتاب در ویش علمی۔		جلد اول کی شرح ہے یوسف المتوفی ۸۵۳ نے منوی کا خلاصہ کیا تھا یہ اسکی شرح ہے۔
ظریفی حسن چلی		اسکا نام کاشف الاسرار ہے بعض اشعار کی شرح ہے۔
علاء الدین مصنفک حسین واعظ	سنہ ۸۷۵	خلاصہ منوی کی شرح ہے اسکے دیباچہ میں دس مقالے ہیں جس میں صطولات تصوف اور فرقہ مولویہ کے مشائخ کے حالات ہیں۔
شیخ عبد الحمید سیواسی	سنہ ۸۷۹	سلطان احمد کے حکم سے

تصنیف کی-		
اسکا نام ازہار ثنوی ہے۔ صرف حدیث آیات قرآنی و الفاظ مشککہ کی شرح کی ہے		علائی بن بکھی و غلط شیرازی اسمعیل دودہ
<p>مقبولیت کے متعلق یہ امر ذکر کے قابل ہے کہ ثنوی کے سوا اور مذکورہ بالا کتابیں اپنے اپنے مضمون کے لحاظ سے اچھوتی تھیں یعنی اسے پہلے ان مضامین پر کوئی کتاب نہیں لکھی گئی تھی یا کم از کم شہرت نہیں پا چکی تھی شاہ نامہ سے پہلے اسدی طوسی اور دقتی نے گورزمیہ ثنویان لکھی تھیں، لیکن دقتی نے صرف ہزار شعر لکھے تھے اور اسدی طوسی کی کتاب گشتاسب نامہ نامہ تمام رہ گئی تھی گلستان اپنی طرز میں بالکل پہلی تصنیف تھی اس لحاظ سے ان کتابوں کے لیے گویا میدان خالی تھا، اور کوئی حریف مقابل سامنے نہ تھا،</p> <p>بخلاف اسکے ثنوی سے پہلے تصوف اور سلوک میں متعدد کتابیں موجود تھیں، یعنی جام جم واحدی مراۃ المتوفی ۳۵۵ھ مصلح الارواح واحد کرمانی اتونی ۳۵۵ھ۔ حدیقہ حکیم سنائی۔ منطق الطیر خواجہ فرید الدین عطاران میں سے دو پہلی کتابوں نے اگرچہ شہرت عام نہیں حاصل کی تھی، لیکن حدیقہ اور منطق الطیر نے تو گویا تمام عالم کو چھالیا تھا، حکیم سنائی اور خواجہ فرید الدین عطار کا</p>		

ذاتی فضل و کمال اور تقدس و شہرت بھی اس درجہ کی تھی کہ انکی تصنیفات کم درجہ کی بھی ہوتیں تب بھی دنیا اُنکو آنکھوں پر رکھتی ان باتوں کے ساتھ نفس شاعری کی حیثیت سے یہ دونوں کتابیں مثنوی سے بلند رتبہ تھیں ان سب پر علاوہ یہ کہ یہ کتابیں جس ملک میں لکھی گئیں ان کی زبان فارسی تھی ایسے شخص نے لطف اٹھا سکتا تھا اور ہر صحبت و مجلس میں اُنکو رواج ہو سکتا تھا بخلاف اسکے مثنوی جس ملک میں تصنیف ہوئی وہاں کی عام زبان ترکی تھی جو آج تک قائم ہے ان سب باتوں پر مستزاد یہ کہ حدیقہ اور منطق الطیر میں کسی قسم کے دقیق اور پیچیدہ مسائل نہیں بیان کیے گئے تھے، اخلاق اور سلوک کے صاف صاف خیالات تھے جو ایک ایک بچہ کے سمجھ میں آ سکتے تھے، بخلاف اسکے مثنوی کا بڑا حصہ اُن مسائل کے بیان میں ہے جو دقیق النظر علماء کی سمجھ میں بھی مشکل سے آ سکتے ہیں، یہاں تک کہ بعض بعض مقامات باوجود بہت سے شروح کے آج تک لایخل ہیں۔

ان تمام موانع کے ساتھ مثنوی نے وہ شہرت حاصل کی کہ آج حدیقہ اور منطق الطیر کے اشعار مشکل سے ایک آدمی کے زبان پر ہو گئے بخلاف اسکے مثنوی کے اشعار بچہ بچہ کی زبان پر ہیں اور وعظون کی گرمی محفل تو بالکل مثنوی کے صدقہ سے ہر مقبولیت کا سبب کسی کتاب کی مقبولیت دو طریقوں سے ہوتی ہے، کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ سادگی اور صفائی اور عام دلاویزی کی وجہ سے پہلے وہ کتاب عوام میں پھیلی پڑے پھر رفتہ رفتہ خواص بھی اسکی طرف توجہ کرتے ہیں اور مقبول عام ہو جاتی ہے،

کبھی یہ ہوتا ہے کہ کتاب عوام کے دسترس سے باہر ہوتی ہے اس لیے اس پر صرف خواص کی نظر پڑتی ہے خواص جس قدر زیادہ اس پر توجہ کرتے ہیں اس قدر ان میں زیادہ نکات اور دقائق پیدا ہوتے جاتے ہیں خواص کی توجہ اور اعتنا و تحسین کی وجہ سے عوام میں بھی چرچا پھیلتا ہے اور لوگ تقلید اسکے متعقد اور معترف ہوتے ہیں رفتہ رفتہ یہ دائرہ تمام ملک کو محیط ہو جاتا ہے، مثنوی کی مقبولیت اسی قسم کی ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ اس قسم کی مقبولیت اور کسی کتاب کو کبھی حاصل نہیں ہو سکتی تھی،

فارسی زبان میں جس قدر کتابیں نظم یا شریں لکھی گئی ہیں کسی میں ایسے دقیق، نازک اور عظیم الشان مسائل اور اسرار نہیں مل سکتے جو مثنوی میں کثرت سے پائے جاتے ہیں فارسی پر موقوف نہیں اس قسم کے نکات اور دقائق کا عربی تصنیفات میں بھی مشکل سے پتہ لگتا ہے۔ اس لحاظ سے اگر علما اور ارباب فن نے مثنوی کی طرف تمام اور کتابوں کی نسبت زیادہ توجہ کی اور یہاں تک مبالغہ کیا کہ مصرعہ ہست قرآن در زبان پہلوی تو کچھ تعجب کی بات نہیں۔

عبرت [مفتی میر عباس صاحب مرحوم مثنوی کی مقبولیت کی ایک اور وجہ بتاتے ہیں وہ مثنوی کے ذکر میں فرماتے ہیں۔

”در تصوف میشود شیرین کلام زان کہ باشد در گنہ لذت تمام“

پھر اپنی مثنوی (من و سلوی) کی مدح میں لکھتے ہیں۔

”این کلام صوفیان شوم نیست مثنوی مولوی روم نیست“

سچ ہے عیب نماید ہنرش در نظر۔

ثنوی سے پہلے جو کتابیں اخلاق و تصوف میں لکھی گئیں، ان کا یہ انداز تھا کہ اخلاق و تصوف کے مختلف عنوان قائم کر کے، اخلاقی حکایتیں لکھتے تھے اور اُسے نتائج پیدا کرتے تھے، منطق الطیر اور بوستان کا یہی انداز ہے، حلیقہ میں اکثر مسائل کو مستقل طور پر بھی بیان کیا ہے مثلاً نفس، عقل، عمل، تنزیہ، صفات، معرفت، وجد، توکل، صبر، شکر وغیرہ کے عنوان قائم کیے ہیں اور انکی حقیقت بیان کی ہے لیکن ثنوی کا یہ انداز نہیں، ثنوی میں کسی قسم کی ترتیب و تزیین نہیں، فقر و ن کی جو تقسیم ہے وہ بھی خصوصیت مضمون کے لحاظ سے نہیں بلکہ جس طرح قرآن مجید کے پارے یا ایک شاعر کے متعدد دیوان ہوتے ہیں۔

چونکہ یہ امر بظاہر متحسّن معلوم ہوتا ہے خود مولانا کے زمانہ میں لوگوں نے اس پر اعتراض کیا چنانچہ مولانا مقرر کی زبان سے فرماتے ہیں۔

کین سخن پست یعنی ثنوی قصہ بغیر است و پیروی

نیست ذکر و بحث اسرار بلند کہ دو اند اولیا زان سو کند

از مقامات تَبَشُّل تا فنا پایہ پایہ تا ملاقات خدا

جملہ سراسر فسانہ است فسون کو دکانہ قصہ بیرون و درون

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ثنوی کا یہ طریقہ ہونا چاہیے تھا کہ فقر اور سلوک کے جو مقامات ہیں، تَبَشُّل اور فنا سے لیکر وصل تک سب تفصیل اور بہ ترتیب الگ الگ بیان

ثنوی کی ترتیب



کے جاتے۔ مولانا نے اس کے بجائے طفلانہ قصے بھر دیے۔

مولانا نے اہکا جواب یہ دیا کہ کفار نے قرآن مجید پر بھی یہی اعتراض کیے تھے۔

چون کتاب اللہ بیامہم بران	ایچنین طعنہ زندان کافران
کہ اساطیرست و افسانہ نژند	نیست تعمیقی و تحقیقہ بلند
کو دکانِ نحر و فحش می کنند	نیست جزا مر پسند و ناپسند
ذکر اسماعیل و فوج جبرئیل	ذکر قصہ کعبہ و صحابِ فیل
ذکر بلقیس و سلیمان و سبا	ذکر داؤد و زبور و اوریّا
ذکر طالوت و شعیب و صوم او	ذکر یونس و ذکر لوط و قوم او

پھر لکھتے ہیں۔

حرف قرآن را بدان کہ ظاہرست زیر ظاہر باطنی ہم قاہرست  
 زیر آن باطن کیے بطنی دگر خیرہ گرداندر و فکر و نظر  
 ہیچنین تاہفت بطن ای بوالکرم می شمر تو این حدیث مقصم  
 حقیقت یہ ہے کہ علمی اور اخلاقی تصنیفات کے دو طریقے ہیں ایک یہ کہ مستقل  
 حیثیت سے مسائل علمی بیان کیے جائیں دوسرے یہ کہ کوئی قصہ اور افسانہ لکھا  
 جائے اور علمی مسائل موقع بہ موقع اس کے ضمن میں آتے جائیں دوسرا طریقہ اس لحاظ  
 سے اختیار کیا جاتا ہے کہ جو لوگ روکھے پھیکے علمی مضامین پڑھنے کی رحمت گوارا  
 نہیں کر سکتے، وہ قصہ اور لطائف کی چاٹ سے اس طرف متوجہ ہوں، مولانا نے

یہی دوسرا طریقہ پسند کیا اور فرمایا۔

خوشر آن باشد کہ راز دلبران      گفتہ آید در حدیث دیگران

یہ امر یقینی ہے کہ مولانا نے حدیقہ اور منطق الطیر کو سامنے رکھ کر مثنوی لکھی خود فرماتے ہیں

ترک جوشی کردہ ام من نیم خام      از حکیم غزنوی بشنو تمام

در آئنی نامہ گوید شرح این      آن حکیم غیبی <sup>حکیم غزنوی</sup> فخر العارفین

بعض بعض موقعوں پر باوجود بھر کے مختلف ہونے کے مثنوی میں حدیقہ کے اشعار

نقل کیے ہیں اور انکی شرح لکھی ہے بعض جگہ حدیقہ کے اشعار سے مضمون میں بالکل

تواریہ ہو گیا ہے مثلاً حدیقہ میں جہان نفس کی حقیقت لکھی ہے اُس موقع کا شعر ہے

روح با عقل و علم داند ز نیست      روح را پارسی و تازی نیست

مولانا فرماتے ہیں۔

روح با عقل ست با علم ست یار      روح را با ترکی و تازی چہ کار

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مولانا حدیقہ کو استفادۂ اکثر پیش نظر رکھتے تھے اور اس

وجہ سے حدیقہ کے الفاظ اور ترکیبیں بھی انکی زبان پر چڑھ گئی تھیں۔

لیکن یہ سب کچھ مولانا کا تواضع اور نیک نفسی ہے، ورنہ مثنوی کو حدیقہ اور

منطق الطیر سے وہی نسبت ہے جو قطرہ کو گہر سے ہے، میکڑون حقائق و اسرار جو

مثنوی میں بیان ہوئے ہیں حدیقہ وغیرہ میں سرے سے انکا پتہ ہی نہیں جو حیات

دونوں میں مشترک ہیں، انکی بعینہ یہ مثال ہے جس طرح کسی شخص کو کسی چیز کا ایک

مثنوی اور حقیقہ  
کے بعض مشترک  
مقایم کا  
مقابلہ

دھندلا سا خیال آئے اور ایک شخص پر اسکی حقیقت کھل جائے، نمونہ کے لیے  
چند مثالیں ہم درج کرتے ہیں۔ حقیقہ میں دل کی حقیقت اس طرح بیان کی ہے۔

مثال از در تن کہ صاحبِ کلمہ است	تا در دل ہزار سالہ رہ است
از در جہتم تا بہ کعبہٴ دل	فاشقان را ہزار و یک منزل
پر وبالِ ضرر و زلِ ہشد	تن بے دل، جواں گل باشد
باطنِ تو حقیقتِ دل تست	ہر چہ جز باطنِ تو باطل تست
اصل ہزل و مجازِ دل نہ بُو	دو رخِ خشم و آرزو دل نہ بود
پارہٴ گوشت نامِ دلِ کردی	دل تحقیق را بجلِ کردی
دلِ یکی منظری ست ربانی	حجرہٴ دیو را چہ دلِ خوانی
ینست غبنی کہ یک رمہ جاہل	خواندہٴ شکلِ صنوبری را دل
اینکہ دل نامِ کردہٴ مجاز	رو بہ پیشِ سگان کوی انداز
دل کہ با جاہ و مال دار دکار	آن گے دان و آن دگر مردار

ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ دل ایک جوہر نورانی ہے اور انسان دراصل سُنکا

نام ہے، یہ پارہٴ گوشت جو صنوبری شکل کا ہے یہ اصل دل نہیں ہے۔

اسی مضمون کو مولانا اس طرح بیان کرتے ہیں۔

تو ہی گوئی مراد دل نیز ہست	دلِ فرازِ عرشِ باشندہٴ بہست
در گلِ تیرہٴ یقین ہم آبِ بہست	لیک از ان آبت نیاید آبِ بہست

زائکہ گر آب ست مغلوب گل ست	پس دل خود را گنو کاین ہم دست
سر کشیدی تو کہ من صاحبدم	حاجت غیرے ندارم و صلم
آن چنانکہ آب در گل در کشد	کہ منم آب و چسرا جویم مدد
خود روا داری کہ این دل باشدین	کہ مرد در عشق شیر و انگبین
لطف شیر و انگبین عکس دل ست	سر خوشی آن خوش از دل حاصل ست
پس بود دل جو ہر دو عالم عرض	سایہ دل چون بود دل انحض
با غما و بہرہا در عین جان	بر بروں عکسش چو در آب وان
آینہ دل چون شود صافی و پاک	نقشہای منی بروں از آب خاک
صورتی بی صورتی بجد و عیب	زائینہ دل تافت موسیٰ از حبیب
گرچہ آن صورت گنجہ در فلک	نہ بعرض و فرش و دریا و سمک
زائکہ دوست مستعد و دست این	آینہ دل خود نباشد این چنین
روزن دل گر کشادست و صفا	میرسد بے واسطہ نور خدا

مولانا اور حدیقہ کے بیان میں قدر مشترک یہ ہے کہ دل جب تک آلودہ ہوا ہو تو  
 ہے، دل نہیں، لیکن مولانا نے اس کے ساتھ دقیق فلسفیانہ بحث بیان کیے ہیں فلاسفہ  
 میں اختلاف ہے کہ رنج و مسرت لذت، ناگواری، اشیاء خارجی کا خاصہ ہے،  
 یا تحنیل کا، مثلاً اولاد کے وجود سے جو خوشی ہوتی ہے یہ خارجی اور مادی چیز کا اثر  
 ہے، یا ہمارے تصور اور تحنیل کا، فلاسفہ کا ایک گروہ قائل ہے کہ لذت اور مسرت غیبی

اعتباری چیزیں ہیں اور ہمارے تصور اور خیال کے تابع ہیں، جانور و انسان کو اپنے بچوں سے (بڑے ہونے کے بعد) کوئی تعلق نہیں رہتا نہ انکو بچوں کے دیکھنے سے کوئی مسرت حاصل ہوتی، بخلاف اسکے انسان کو اولاد کے وجود سے بے انتہا مسرت ہوتی ہے، اسکا سبب یہی ہے کہ انسان کے دل میں اولاد کے فوائد کا جو تخیل ہے، وہ جانور میں نہیں، اس بنا پر اصل لذت اور مسرت خیال کے تابع ہے، اسی طرح لہو لعب، رقص و سرود سے جو لطف حاصل ہوتا ہے، ہمارے خیال کا نتیجہ ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اس کے متعلق انسانوں کے مختلف افراد میں اختلاف ہوتا ہے، ایک شخص کو کسی علمی کام میں مشغول ہونے سے جو لطف آتا ہے وہ لہو لعب سے نہیں ہوتا، اسی بنا پر بچوں جو انون، بوڑھوں کے مسرات اور لذات میں اختلاف ہوتا ہے، کیونکہ انکے تخیل اور تصور میں اختلاف ہے، اسی خیال کو مولانا نے ان اشعار میں بیان کیا ہے،

لطف شیر و آگ بینِ عکسِ دلِ ست      سرخوشیِ آنِ خوش از دلِ حاصلِ ست

پس بود دلِ جو ہر و عالمِ عرض      سایہ دلِ چون بود دلِ اغرض

مولانا نے اس نکتہ کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ دل وہ چیز ہے جسکے تزکیہ سے وہ ادراکات حاصل ہوتے ہیں جو حواس سے نہیں ہوتے،

آئینہ دلِ چون شود صافی و پاک      نقشِ باہینی برون از آبِ خاک

مثال ۲۔ صوفیہ کی اصطلاح میں عارف کو نے (بانسری) سے تعبیر کرتے ہیں، اُن پر

حدیقہ میں حکیم سنائی دینے کی اس طرح مح سرائی کی ہے۔

نالہ نے زرد خالی نیست	شوق از روی زرد خالی نیست
عاشقی خوش دست و بسن نوا	زخمها خورده است
بے زبان گوش را خبر کرده	بے بیان ہوش را خبر کرده
از دمش شعله باہمی خیزد	چہ عجب گرنے آتش بگیزد

اسی مضمون کو مولانا نے اس طرح ادا کیا ہے۔

بشنواز نے چون حکایت میکند	از جدائی ہاشکایت میکند
کز نیستان تا مرا بریدہ اند	از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند
سینہ خواہم شرعہ شرعہ از فراق	تا بگویم شرح درد و اشتیاق
ہر کسی کو دور ما بلزل وصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش
من بہر جمعیتہ نالان شدم	جفت خویش حالان بد حالان شدم
ہر کسے از ظن خود شد یا من	وز درون من نہ جست سرا من
بتر من از نالہ من دور نیست	لیک چشم و گوش آن فو نیست
تن ز جان جان تن مستور نیست	لیک کس اوید جان مستور نیست
دو دہان داریم گویا پھونے	یک ہان پھانت در بہا می می
یک ہان نالان شدہ سوی شما	ہے وہوے در فگندہ در سما
لیک داند ہر کہ اورا منظر ست	کاین فغان این ہم زبان ست

اسی طرح اور بہت مضامین، دونوں کتابوں میں مشترک ہیں، انکے موازنہ کرنے سے دونوں کا فرق صاف واضح ہو جاتا ہے۔

ہم ادھر لکھ آئے ہیں کہ مولانا کا فن شاعری نہ تھا، اس بنا پر انکے کلام میں وہ روانی، برجستگی، نشست الفاظ، حسن ترکیب نہیں پائی جاتی جو اساتذہ شعرا کا خاص انداز ہے اکثر جگہ غریب اور نامانوس الفاظ آجاتے ہیں، فکِ اضافت جو مذہبِ شعر میں کم از کم گناہِ صغیرہ ہے مولانا کے ہاں اس کثرت سے ہے کہ طبیعت کو وحشت ہوتی ہے، تعقید لفظی کی مثالیں بھی اکثر ملتی ہیں، تاہم سیکڑوں بلکہ ہزاروں شعر ایسے بھی انکے قلم سے ٹپک پڑے ہیں جنکی صفائی، برجستگی، اور دلاویزی کا جواب نہیں چند مثالیں ذیل میں درج ہیں۔

شاد باش ای عشق خوش سودای ما	ای طبیبِ جملہ علتہائے ما
ای علانِ نخوت و ناموس ما	ای تو افلاطون و جالینوس ما
عشق خواہد کین سخن بیرون بود	آئینہ نما زنبود چون بود
وحی آمد سوسے موسیٰ از خدا	بندہ مارا چرا کردی جدا
تو برے وصل کردن آدمی	یا برے فصل کردن آدمی
ہر کسی را سیرتے بنہادہ ایم	ہر کسی را اصطلاحی دادہ ایم
در حق او میج و در حق تو ذم	در حق او شہد و در حق تو سم
ما برون را سنگ گریم و قال	ما درون را بنگ گریم و حال

موسیٰ! آداب دانان دیگر اند      سوختہ جان و روانان دیگر اند  
 خون شہیدان از آب اولی ترست      این گناہ از صد ثواب اولی ترست  
 ملت عشق از ہمہ دینہا جداست      عاشقان را نہ ہبہ ملجہ است  
 پای استدلال خود چوین بود      پای چوین سخت بے تمکین بود  
 گرہ استدلال کار دین بدی      فخر رازی راز و ار دین مہی  
 آن خلیفہ گفت کامی پللی توئی      کز تو مجنون شد پریشان مغوی  
 از دو گروبان تو افزون نیستی      گفت خامش شو کہ مجنون نیستی

اس مضمون کو شیخ سعدی نے گلستان میں نہایت خوبی سے ادا کیا تھا اپنا پختہ یہ فقرہ ضرب المثل  
 میں داخل ہے ”پللی را گوشہ چشم مجنون باستی نگر نیست“ لیکن مولانا نے جس انماز سے اس مضمون  
 کو ادا کیا ہے وہ فصاحت و بلاغت فن میں شیخ کے طرز ادا سے بڑھا ہوا ہے اول تو شیخ نے سوال کا  
 مخاطب مجنون کو قرار دیا ہے بخلاف اسکے مولانا نے خود پللی کو مخاطب قرار دیا اس سے ایک خاص  
 لطافت پیدا ہو گئی جو ذوق سلیم پر مخفی نہیں دوسرے جو مضمون شیخ نے ایک بڑے جملہ  
 میں ادا کیا تھا وہ صرف ان دو لفظوں سے ادا ہوا ”مجنون نیستی“ باوجود اس اختصار  
 کے بلاغت و جامعیت میں یہ دو لفظ شیخ کے جملہ سے کہیں بڑھے ہوئے ہیں یہ ایک جملہ  
 معترضہ بیچ میں آگیا تھا اب پھر مولانا کے صاف اور برجستہ اشعار کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

گفت ما اول فرشتہ بودہ ایم      راہ طاعت را بجان پیودہ ایم  
 ساکنان راہ را محسرم بدیم      ساکنان عرش را ہمدم بدیم



پیشہ اول کجا از دل رود	مہر اول کے زول زائل شود
در سفر گر روم بینی یا ختن	از دل تو کے رو و حبا وطن
ماہم از مستان این می بودہ ایم	عاشقان در گہمے بودہ ایم
ناف ما بر مہر او بریدہ اند	عشق او در جان ما کاریدہ اند
روز نیکو دیدہ ایم از روزگار	آب رحمت خوردہ ایم از جویبار
ای بسا کروی نوازش دیدہ ایم	در گلستان رضا گردیدہ ایم
گر عتابے کرد در یایے کرم	بستہ کے کروند در ہایے کرم
اصل نقدش لطف واد بخشیش	قہر بروی چون عباری غوش
فرقت از قہرش اگر آہستہ ست	بہر قدر وصل او دہستہ ست
میدہد جان را فراقش گوشمال	تا بداند قدر ایام وصال
چندر روزی گزیمیشم راندہ ست	چشم من بر روی خویش ماندہ ست
کر چنان روی چنین قہر ای عجیب	ہر کسی مشغول گشتہ در سبب

مثنوی کے مضامین و مطالب کے متعلق چند امور اصول موضوعہ کے طور پر ذہن نشین رکھنا چاہیے۔

۱۔ مولانا کے زمانہ میں تمام اسلامی دنیا میں جو عقائد پھیلے ہوئے تھے وہ اشاعرہ کے عقائد تھے امام رازی نے اسی صدی میں انتقال کیا تھا، انھوں نے اشاعرہ کے عقائد کا صوڑ اس بلند آہنگی سے پہنکا تھا کہ اب تک درود یوں ارستے

آواز باز گشت آرہی تھی اس عالمگیر طوفان سے مولانا محفوظ نہیں رہ سکتے تھے تاہم چونکہ طبیعت میں فطرتی ہتھامت تھی اس لغزشگاہ میں بھی انکا قدم اکثر پھسلنے نہیں پاتا وہ اکثر اشاعرہ کے اصول پر عقائد کی بنیاد رکھتے ہیں لیکن جب ان کی تشریح کرتے ہیں تو اوپر کے پھلکے اُترتے جاتے ہیں اور اخیر میں مغرضانہ رہ جاتا ہے۔  
۲۔ مثنوی میں نہایت کثرت سے وہ روایتیں اور حکایتیں مذکور ہیں جو اگرچہ فی الواقع غلط ہیں لیکن اُس زمانہ سے آج تک مسلمانوں کا برا حصہ اُگھوٹا آتا ہے مولانا ان روایتوں سے بڑے بڑے نتیجے نکالتے ہیں یہاں تک کہ اگر انکو الگ کر دیا جائے تو مثنوی کی عمارت بے ستون رہ جاتی ہے اس سے بظاہر قیاس یہ ہوتا ہے کہ مولانا بھی ان دورانِ کار روایتوں کو صحیح سمجھتے تھے لیکن متعدد وجہ مولانا نے تصریح کی ہے کہ ان حکایتوں اور روایتوں کو وہ محض مثلاً ذکر کرتے ہیں جس طرح نحو کی کتابوں میں فاعل و مفعول کے بجائے زید و عمرو کا نام لیا جاتا ہے۔

ایک موقع پر مثنوی میں یہ روایت مذکور ہے کہ حضرت یحییٰ کی ماں جب حاملہ ہوئیں تو حضرت مریم اُنکے پاس تشریف رکھتی تھیں اس روایت پر خود مولانا کے زمانہ میں لوگوں نے اعتراض کیا چنانچہ مولانا اعتراض کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

ابہان گویند این افسانہ را	خطابش زیرادروغست و خطا
زانکہ مریم وقت وضع حمل خویش	بود از بیگانہ دور و ہم ز خویش
مادہ یحییٰ کجا دیدش کہ تا	گوید اورا این سخن در ماجرا

پھر یہ تاویل کر کے کہ اہل دل کو دور و نزدیک یکساں ہے اس لیے حضرت مریم نے بچے کی مان کو کوسون کے فاصلہ سے دیکھا ہوگا، لکھتے ہیں۔

در ندیدش ز برون و ز درون	از حکایت گیر معنی لے ز بون
نے چنان افسانہا بشنیدہ	بچو شن بر نقش آن چسپیدہ
لے برادر قصہ چون پیمانہ است	معنی اندرے بسان نہ است
گفت نحوی زید عمر آقہ ضرب	گفت چو نش کرد بے جرمی ادب
عمر راجر مش چہ بدکان زید خام	بیگناہ اورا بز دہجو غلام
گفت این پیانہ معنی بود	گند مش بستان کہ پیانہ است و
عمر وزید از بہر اعراب ست ساز	گر دروغ ست آن تو با اعراب ساز

اشعار کا مطلب یہ ہے کہ کسی نحوی نے ”ضرب زید عمر“ مثال میں استعمال کیا جس کے معنی یہ ہیں کہ زید نے عمر کو مارا، اسپر کسی نے اعترض کیا کہ زید نے گناہ کیا کیا تھا؟ نحوی نے کہا اس سے کسی واقعہ کا اظہار مقصود نہیں بلکہ عمرو و زید سے اعراب کا ظاہر کرنا مقصود ہے، غرض یہ کہ اس طرح ان روایات اور حکایات سے اصل واقعہ مقصود نہیں بلکہ نتائج سے غرض ہے، واقعہ صحیح ہو یا غلط،

۳۔ ایک بڑا ضروری نکتہ یہ ہے کہ فلسفہ خواہ اخلاقی ہو خواہ آہستات خواہ

حقائق کائنات کا ادراک محسوس اور بدیہی چیز نہیں، ممالک مغرب میں آج کل جو فلسفہ کی مختلف شاخیں موجود ہیں، گو نہایت قریب الفہم اور ادق فی النفس ہیں لیکن قطعی اور

یقینی نہیں انکی صحت اور واقعیت کی دلیل صرف یہی ہے کہ اسکے مسائل دل میں اتر جاتے ہیں لیکن اگر کوئی انکار پر آمادہ ہو تو دلائل قطعیہ سے انکو ثابت نہیں کیا جاسکتا فلسفہ جدید کا ایک بڑا مسئلہ ارتقا کا مسئلہ ہے جو دارون کی ایجاد ہے یعنی کہ اصل میں صرف چند چیزیں تھیں آب و ہوا اور دیگر اسباب طبعی کی وجہ سے انھی کے سیکڑوں انواع اور اقسام بنتے گئے یہاں تک کہ جانور ترقی کرتے کرتے آدمی بن گیا یہ مسئلہ آج کل قریباً تمام حکماء میں مسلم الثبوت ہے لیکن اسکے ثبوت کے جس قدر دلائل ہیں سب کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ کائنات اس طریقہ کے موافق پیدا ہونا بظاہر زیادہ قویٰ قیاس ہے ورنہ اگر احتمال کو دخل دیا جائے تو نہایت آسانی سے کہا جاسکتا ہے کہ جس طرح یہ ممکن ہے کہ شیا میں ترقی ہوتے ہوئے مختلف نوعیں پیدا ہوتی جاتی ہیں اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ تمام انواع اور اقسام ابتداً قدرے پیدا کیے ہوں مولانا روم جو دلائل پیش کرتے ہیں وہ بھی اسی قسم کے ہوتے ہیں یعنی مسئلہ مچوٹ فیہ کی صحت اور واقعیت کا دل میں اذعان یا ظن غالب ہو جاتا ہے اور مسائل فلسفہ کی واقعیت کی یہی اخیر سرحد ہے اشاعرہ اور مولانا کے طرز استدلال میں یہ فرق ہے کہ اشاعرہ جس چیز کو ثابت کرتے ہیں اسکو بزور منوانا چاہتے ہیں مثلاً یہ کہ اگر یہ نہ ہوگا تو یہ لازم آئیگا اور یہ لازم آئیگا تو محال لازم آئیگا مخاطب ان فحشی محالات کے دام میں گرفتار ہو جانے کے ڈر سے بعض اوقات مسئلہ کو مان لیتا ہے لیکن جب دل کو ٹھوٹتا ہے تو اس میں یقین یا ظن کی کوئی کیفیت نہیں پاتا بخلاف

اسکے مولانا محالات اور تمنعات کا ڈر اور انہیں دکھاتے بلکہ مسئلہ بھوٹ فیہ میں جو استبعاد ہوتا ہے اسکو مختلف تمثیلات اور تشبیہات سے دور کرتے ہیں اور ایسے بہت قرائن پیش کرتے ہیں جن سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس واقعہ کا یوں ہونا زیادہ قرین عقل ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ مولانا زیادہ ترقی اس شمولی سے جو منطق میں بہت مستعمل ہے استدلال نہیں کرتے، انکا استدلال عموماً قیاس تمثیلی کی صورت میں ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ مثنوی میں نہایت کثرت سے تمثیل اور تشبیہ سے کام لیا گیا ہے، مثلاً ان کو یہ ثابت کرنا ہے کہ وار فنگان محبت آداب شرع کے پابند نہیں ہوتے، اس پر وہ قیاس شمولی سے استدلال نہیں کرتے بلکہ تمثیل کے ذریعہ سے اس طرح سمجھاتے ہیں۔

خون شہیدان را ز آب اولی ترست      این گناہ از صد ثواب اولی ترست  
در میان کعبہ رسم قبلہ نیست      چہ غم از خواص را پا چلہ نیست  
ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ خون نجس چیز ہے، لیکن شہیدوں کا خون نجس نہیں خیال کیا جاتا اور اسی وجہ سے انکو غسل نہیں دیا جاتا۔ اسی طرح قبلہ کی پابندی کعبہ میں جا کر اٹھ جاتی ہے، غواص جب دریا میں گھستا ہے تو اسکو جوتے کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح وار فنگان محبت جب مقام محویت اور قرب میں پہنچ جاتے ہیں تو ان پر ظاہری آداب کی پابندی ضروری نہیں رہتی۔

ان سرسری باتوں کے بیان کرنے کے بعد اب ہم مثنوی کے خصوصیات کی سقیدہ تفصیل کے ساتھ لکھتے ہیں۔

سب سے بڑی خصوصیت جو منوی میں ہے وہ اسکا طرز استدلال اور طریقہ افہام ہے۔  
 استدلال کے تین طریقے ہیں: قیاس، استقراء، تمثیل۔ چونکہ رسطوں نے ان تینوں میں  
 قیاس کو ترجیح دی تھی، اسلئے اسکی تقلید سے حکماء اسلام میں بھی اسی طریقہ کو زیادہ  
 تر رواج ہوا۔ علامہ ابن تیمیہ نے الرد علی المنطق میں ثابت کیا ہے کہ قیاس شمولی کو  
 قیاس تمثیلی پر کوئی ترجیح نہیں بلکہ بعض وجوہ سے تمثیلی کو ترجیح ہے، ہم اس موقع پر  
 یہ بحث چھیڑنی نہیں چاہتے بلکہ صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مولانا روم نے زیادہ  
 اسی قیاس تمثیلی سے کام لیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ عام طبائع کے افہام و تفہیم کا  
 آسان اور اقرب الی الفہم ہی طریقہ ہے استدلال تمثیلی کے لیے تخیل کی بڑی ضرورت  
 ہے جو شاعری کی سب سے ضروری تر شرط ہے، اس بنا پر منوی کے لیے ہی طریقہ  
 زیادہ مناسب تھا مولانا کی شاعری کو جس بنا پر شاعری کہا جاتا ہے وہ یہی قوت تخیل ہے  
 تصوف اور سلوک کے مسائل اور مسلمات عام ادراک بشری سے خارج ہیں، اسلئے  
 جو شخص خود اس عالم میں نہ آئے وہ ان باتوں پر یقین نہیں کر سکتا، آیات کے  
 اکثر مسائل بھی عام لوگوں کے فہم سے برتر ہیں، اسلئے ان مسائل کے سمجھانے کا  
 سب سے بہتر طریقہ یہی ہے کہ انکو مثالوں اور تشبیہوں کے ذریعہ سے سمجھایا جائے،  
 ایک اور محنت قابل لحاظ یہ ہے کہ آیات کے مسائل میں اکثر تکلمیں، امکن کے  
 ثابت کرنے سے کام لیتے ہیں لیکن امکان کو ایسے دلائل سے ثابت کرتے ہیں  
 جو دل میں جانشین نہیں ہوتے بلکہ اُن سے صرف طبعی اور زور آوری کا ثبوت

مسا ہے حالانکہ امکان کے ثابت کرنے کا عمدہ طریقہ یہ ہے کہ مثالوں کے ذریعہ سے ثابت کیا جائے۔ اسی بنا پر مولانا نے اس طریقہ استدلال کو اختیار کیا اور ان دقیق مسائل کو ایسی نادرا و قریب الفہم مثالوں سے سمجھاتے ہیں جن سے بقدر امکان انکی حقیقت سمجھ میں آجاتی ہے، یا کم از کم انکے امکان کا یقین ہو جاتا ہے مثلاً یہ مسئلہ کہ خدا کا تعلق عالم سے اور روح کا تعلق جسم سے اس طرح ہے کہ نہ اس کو متصل کہہ سکتے ہیں نہ منفصل نہ قریب نہ بعید نہ داخل نہ خارج، ایک ایسا مسئلہ ہو جو بظاہر سمجھ میں نہیں آسکتا، مولانا اسکو اس طرح تمثیل کے ذریعہ سے سمجھاتے ہیں۔

قریب یچون است عقلت را بتو	آن تعلق هست یچون امی عمو
اتصالی بے تحیفت بے قیاس	ہست بے الناس را با جانِ ناس
ز آنکہ فصل وصل نبود در روان	غیر فصل وصل نندیشد گمان
نیست آن جنبش کہ در اصبع بر است	پیش صبح یاپیش یا چپ بر است
از چہ رومی آید اند را صبغت	کا صبغت بے او نہ دانند نفع
نور چشم و مردک در دیدہ است	از چہ راہ آید بغیر از شش حبت
این تعلق را خرد چون پے برد	بستہ فصل ست وصل ست این خرد
تاب نور چشم با پیہ ست محفت	نور دل در قطرہ خونی نہفت
شادی اندر گردہ، و غم در جگر	عقل چون شمعے درونِ منغر
رایحہ در انف منطق در لسان	لہو در نفس و شجاعت در جان

حاصل یہ کہ آنکھ میں قوت باصرہ، اک میں شامہ، زبان میں گویائی، دل میں شجاعت یہ تمام چیزیں اس قسم کا تعلق رکھتی ہیں جسکو نہ متصل کہہ سکتے، نہ منفصل، نہ قریب، نہ بعید اسی طرح روح کا تعلق جسم سے اور خدا کا تعلق مخلوقات سے ہے۔  
یا مثلاً یہ مسئلہ کہ مقام فنا میں انسان صفات الہی کا مظہر بن جاتا ہے، اور اس عالم میں اسکا انا الحق کتنا جائز ہے۔ اس طرح ثابت کیا ہے۔

زنگ آہن محور نگ آتش ست	ز تپشی می لافہ وآہن و ش ست
چون بسرخی گشت بچو ز رِکان	پس انا النار ہست لافش بگمان
شد ز رنگ و طبع آتش محشم	گوید اُومن آتشم من آتشم
آتشم من گر ترا شک ست و ظن	آزمون کن دست ابر من بزن

یا مثلاً اس امر کو کہ عالم استغراق میں تکلیفات شرعیہ کی پابندی باقی نہیں رہتی، اس طرح ذہن نشین کیا ہے۔

موسیا! آواب داناں دیگر اند	سوختہ جان و روانان دیگر اند
غون شہیدان آواب ولی ترست	این گناہ از صد ثواب ولی ترست
در میان کعبہ رسم قبلہ نیست	چہ غم ارغواص اپا چیلہ نیست
عاشقان اہر زمان نگوید فی ہست	برودہ ویران خراج و عشر نیست

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ اعراض اور غیر مادی چیزیں مادی چیزوں کی علت ہو سکتی ہیں، اسکو اس طرح ثابت کیا ہے۔



درمندس بود چون افسانہا	بسگر اندر خانہ و کاشا نہا
آلت آورد و درخت از بیشہ ہا	ازمندس آن عرض ماندیشہ ہا
جز خیال و جز عرض و اندیشہ	چیت اصل و مایہ ہر بیشہ
درنگر حاصل نشد جز از عرض	جملہ جزایہ جان را بی عرض
بنیت عالم چنان دان مازل	اَوّل فکر آخر آمد در عمل
جو ہر فرزند حاصل شد ز ما	آن نکاح زن عرض بد شد فنا
اندرین معنی بیامد ملاتی	جملہ عالم خود عرض بود نہا
وین صور ہا از چہ زاید؟ از فکر	این عرض ہا از چہ زاید؟ از صور

یا مثلاً یہ امر کہ بعض دعویٰ عین دلیل ہوتے ہیں اسکی یہ مثال دی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ دعویٰ ایک پرچہ پر لکھ کر پیش کرے کہ میں لکھنا جانتا ہوں تو یہ دعویٰ بھی ہے اور دلیل بھی ہے، یا مثلاً کوئی شخص اگر عربی زبان میں کہے کہ میں عربی زبان جانتا ہوں تو خود یہ دعویٰ دلیل ہوگا۔

یابہ تازی گفت یک تازی زبان  
کہ ہی دامن زبان تازیان  
عین تازی گفتش معنی بود  
گرچہ تازی گفتن اش دعویٰ بود  
یا مثلاً یہ مسئلہ کہ عارف کامل کو باقی اور فانی دونوں کہہ سکتے ہیں لیکن مختلف اعتبار سے اسکو اس طرح سمجھایا ہے۔

چون زبانہ شمع پیش آفتاب  
نیست باشد ہست باشد در حساب

ہست باشد ذاتِ او تا تو اگر بر نہی پنبہ بسوزد آن شرر  
 نیست باشد در روشنی نہ ہترا کردہ باشد آفتاب اور افنا  
 درد و صدمن شہد یک اوقیہ زخل چون در فگندی و در وی گشت حل  
 نیست باشد طعم خل چون میچشی ہست آن اوقیہ فزون چون میکشی

یعنی شمع کی لو آفتاب کے آگے ہست بھی ہے اور نیست بھی ہست اس لحاظ سے  
 کہ اگر اسپر روئی لکھ دو تو حل جائیگی اور نیست اس لیے کہ اسکی روشنی نہیں نظر آسکتی،  
 اسی طرح من بھر شہدین اگر تو لہ بھر سر کہ ڈال دو تو سر کہ کا مزہ بالکل نہیں معلوم ہوگا  
 لیکن شہد کا وزن بڑھ جائیگا، اس لحاظ سے سر کہ ہے بھی اور نہیں بھی ہے اس طرح  
 عارف کامل جب فنا فی اللہ کے مرتبہ میں ہوتا ہے تو ہست بھی ہوتا ہے اور نیست بھی  
 دوسری بڑی خصوصیت یہ ہے کہ فرضی حکایتوں کے ضمن میں اخلاقی مسائل کی  
 تعلیم کا جو طریقہ مدت سے چلا آتا تھا مولانا نے اسکو کمال کے مرتبہ تک پہنچا دیا۔  
 اس طریقہ تعلیم کا کمال امور ذیل پر موقوف ہے۔

(۱) نتیجہ فی نفسہ چھوٹا اور نادر اور اہم ہو (۲) نتیجہ حکایت سے نہایت مطابقت  
 رکھتا ہو گویا حکایت اسکی تصویر ہو (۳) حکایت کی اثنائیں نتیجہ کی طرف منتقل  
 نہ ہو سکے بلکہ خاتمہ پر بھی جب تک خود مصنف اشارہ یا تصریح نہ کرے نتیجہ کی  
 طرف خیال منتقل نہ ہونے پائے اس سے طبیعت پر ایک ہتعباب کا اثر پڑتا ہے  
 اور مصنف کی قوت تخیل کی قوت ثابت ہوتی ہے یہ تمام باتیں جب قدر شنوی کی

حکایتوں میں پائی جاتی ہیں اس قسم کی اور کتابوں میں بہت کم پائی جاتی ہیں، مولانا نے ان حکایتوں کے ضمن میں نفس انسانی کے جن پوشیدہ اور دراز نظر عیوب کو ظاہر کیا ہے عام لوگوں کی نگاہ میں وہ ان تک نہیں پہنچ سکتی تھیں پھر انکو ادا اس طرح کیا ہے کہ ہر شخص حکایت کو پڑھ کر بے اختیار کہہ اٹھتا ہے کہ یہ تو خاص میرا ہی ذکر ہے چنانچہ چند مثالیں ہم ذیل میں درج کرتے ہیں۔

۱۔ ایک حکایت ہے کہ ایک شیر اور صحرائی جائزوں میں یہ معاہدہ ٹھہرا کہ وہ ہر روز شیر کو گھر بیٹھے اسکی خوراک پہنچائے گا اگر کئی دن جو خرگوش شیر کی خوراک کے لیے متعین کیا گیا وہ دواکے ن کی دیر کر کے گیا شیر غصہ میں بھرا ہوا بیٹھا تھا خرگوش گیا تو اُسے دیر کی وجہ پوچھی خرگوش نے کہا میں تو اُسی دن چلا تھا لیکن راہ میں ایک دوسرے شیر نے روک لیا میں نے اُس سے ہتیرا کہا کہ میں حضور کی خدمت میں جاتا ہوں لیکن اُسے ایک نہ سنی بڑی مشکل سے ضمانت لیکر مجھ کو چھوڑا شیر نے پھر کہا کہ وہ شیر کہاں ہے؟ میں اسکو بھی چل کر سزا دیتا ہوں خرگوش آگے آگے ہو گیا اور شیر کو ایک کنوئیں کے پاس لیجا کر کھڑا کر دیا کہ حریف امین ہے شیر نے کنوئیں میں جھانکا، اور اپنے ہی عکس کو اپنا حریف سمجھا بڑے غصہ سے حملہ آور ہو کر کنوئیں میں کود پڑا مولانا یہ حکایت لکھ کر فرماتے ہیں۔

عکس خود را و عدوی خویش دید	لاجرم بر خویش شمشیری کشید
لے بسا عیبی کہ بینی در کسان	خوی تو باشد در ایشان ای فلان
اندر ایشان تافہہ ہستے تو	از لفاق و ظلم و بدستے تو

آن تویی وان زخم بر خود میزنی      بر خود آن دم تار لعنت می تنی  
 در خود این بد را نمی بینی عیان      ورنه دشمن بود خود را به جان  
 حمله بر خود می کنی لے سادہ مرد      بچو آن شیرے کہ بر خود حملہ کرد  
 چون بہ قعر خوی خود اندر رسی      پس بدانی کہ تو بود آن ناکسی  
 شیر را در قعر پیداشد کہ بود      نقش او آن کش دگر کس می نمود  
 ای بدیدہ خال بد بر روی عم      عکس خال تست آن از وی مرم  
 یہ مضمون کہ انسان کو اپنے عیب نظر نہیں آتے اور دوسروں کے عیب اچھی طرح نظر  
 آتے ہیں، اخلاق کا متداول مسئلہ ہے اور اسکو مختلف طریقوں سے ادا کیا گیا ہے، بچل  
 مین اسکو یوں بیان کیا ہے کہ لے بنی آدم تو اوروں کی آنکھ کی پھلی دیکھتا ہے لیکن اپنی  
 آنکھوں کا شہتیر نہیں دیکھتا، لیکن مولانا نے اسکو جس پیرایہ میں ادا کیا ہے سب سے  
 بڑھکر موثر طریقہ ہے، شیر نے جب اپنا عکس کنوئین مین دیکھا تو بڑے غصہ سے اسپر حملہ کیا،  
 لیکن اسکو یہ خیال نہ آیا کہ مین خود اپنے آپ پر حملہ کر رہا ہوں، ہمارے ہی حالت ہے،  
 ہم دوسروں مین جو عیوب دیکھتے ہیں، ہکو نہایت بدنام معلوم ہوتے ہیں، ہکو اُن سے  
 سخت نفرت ہوتی ہے، ہم نہایت سختی سے اُسکی برائی بیان کرتے ہیں، لیکن ہم نہیں  
 خیال کرتے کہ یہی عیب خود ہم مین بھی موجود ہے اور اس بنا پر ہم خود اپنے آپکو برا کہہ رہے ہیں  
 حملہ بر خود می کنی لے سادہ مرد      بچو آن شیرے کہ بر خود حملہ کرد  
 آن کی از خشم اور بہشت      ہم بہ زخم خنجر و ہم زخم مشت

آن کی گفتش کہ از بد گوہری  
گفت کاری کردگان عاری ویست  
مُشتم شد بایکی زان کشتمش  
گفت آن کس را بکش ای مُشتم  
گشتم اورا رستم از خونہائے خلق  
نفس بست آن دُرد بخاصیت  
پس بجش اورا کہ بہر آن دنی  
از وی این دنیای خوش بر تن جنگ  
یادنا وردی تو حق مادری  
کشتمش کان خاک ستارویست  
غرق خون در خاک گور غمخشمش  
گفت پس ہر روز مردی را شتم  
نلے او بزم بہت از نلے خلق  
کہ فساد دوست در ہر ناحیت  
ہر دمی قصد عزیز می کنی  
از پی او با حق با خلق جنگ

مثال ۳۔ یہ مسئلہ کہ فرق مختلفہ میں جو اختلاف ہے، درحقیقت لفظی اختلاف ہے، ورنہ سب کا مقصود اصلی ایک ہی ہے، اسلئے باہم نزاع و محاصمت، اور کشت و خون صرف غلط فہمی کا نتیجہ ہے، اسکو اس حکایت کے پیرایہ میں ادا کیا ہے۔

چار کس را داد مردے یکدم  
فارسی و ترک و رومی و عرب  
فارسی گفتا ازین چون وادیم  
آن عرب گفتا معاذا اللہ لا  
آن کی کز ترک بدگفت ای گورم  
آنکہ رومی بود گفت این قیل را  
ہر یکے از شہرے افتادہ ہم  
جملہ باہم در نزاع و در غضب  
ہم بیا کلین را بہ انگوری دیم  
من عنب خواہم نہ انگور امی غا  
من نمی خواہم عنب خواہم ازم  
ترک کن خواہم من استاقیل را

در تنازعِ مشتِ برہم می زدند کہ ز سترِ نام با غافل بند  
 صاحبِ ستری غریزی صد بان گریبے آنجا بدادی صلح شان  
 پس بگنجتی او کہ من زین یک دم آرزوی جملہ تان را می غرم  
 یک دم تان می شود چار المراد چار دشمن می شود یک ز اتحاد  
 قصہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چار آدمیوں کو جو مختلف قوم کے تھے ایک درہم دیا،  
 ان میں اس بات پر اختلاف ہوا کہ یہ کس کام میں صرف کیا جائے، ایرانی نے کہا  
 انکو رنگولائے جائیں عرب نے کہا ہرگز نہیں بلکہ غنیمت کی روٹی کھا نہیں بلکہ تسلیں  
 ترک نے کہا نہیں بلکہ ازمِ حالانکہ چاروں اپنی زبان میں انکو رہی کا نام لے رہے  
 تھے اس موقع پر اگر کوئی شخص چاروں زبانوں سے واقف ہوتا تو انکو راکر ساسنے  
 رکھ دیتا اور سب اختلاف جاتا رہتا۔

شالہ

این حکایت یاد گیر ای تیز ہوش صورتش بگزار معنی رانیوش  
 یک موذن دشت بس آواز بہ شب ہمہ شب می دریدی خلق خو  
 خواب خوش بر مردمان کردہ حرام در صلح افتادہ از وی خلوص عام  
 کو دوکان ترسان از دور جامہ خواب مردوزن را دازاواند رغذاب  
 پس طلب کروند اورا در زمان اچھا دادند و گفتند ای فلان  
 بہر آسایش زبان کوتاہ کن در عوض ما ہمتے ہمراہ کن  
 قافلہ می شد بہ کعبہ از ولیم اچھے بستہ شد روان با قافلہ

شبگیر که دند ابل کاروان  
 وان مؤذن عاشق آواز خود  
 جمله گان خائف ز فتنه عامه  
 شمع و حلوا و سبکی جامه لطیف  
 پرس پرسان کین مؤذن کو کجاست  
 دختر می دارم لطیف و بس سنی  
 بیج این سودا نمی رفت از سرش  
 در دل او مهربان رسته بود  
 بیج چاره می ندانستم در آن  
 گفت دختر چیست این کرد بانگ  
 من همه عمر این چنین آواز زشت  
 خواهرش گفتا که این بانگ اذان  
 باورش نامد بپرسید از دیگر  
 چون یقین گشتش رخ او زد شد  
 باز رستم من ز تشویش و عذاب  
 راحتم این بود از آواز او  
 چون بدیدش گفت این هدیه بگیر  
 منزل اندر موضع کافرستان  
 در میان کافرستان بانگ زد  
 خود بیامد کافر با جامه  
 هدیه آورد و بیامد شد ایف  
 که صدای بانگ و رحمت فرست  
 آرزوی بود او را مومن  
 پند های داد چندین کافرش  
 بچو بمحر بود این غم من چو عود  
 تا فرد خواند این مؤذن این اذان  
 که گوئیم آید این از چادر بانگ  
 بیج نشنیدم درین دیر و کشت  
 هست اعلام و شعاع مومنان  
 آن دگر هم گفت آری لقمه  
 وز مسلمانی دل او سرد شد  
 دوش خوش ختم دین بخون خواب  
 هدیه آوردم بشکر آن مرد کو  
 چون مرا گشتی مجبور و دستگیر

انچہ باسن کردی از احسان و بر بندہ تو گشتہ ام من ستر  
 هست ایمان نماز رق و مجاز راہ زن کہ ہیچو آن بانگ نماز  
 قصہ کا حاصل یہ ہے کہ کسی گاؤں میں ایک نہایت بدآواز مؤذن رہتا تھا لوگوں نے  
 اُسکو کچھ رپے دیے کہ حج کرتے وہ حج کے لیے روانہ ہوا راہ میں ایک گاؤں آیا،  
 وہاں ایک مسجد تھی مؤذن نے اس میں جا کر اذان دی۔ تھوڑی دیر کے بعد ایک  
 محوسی کچھ شیرینی اور کپڑے لیے ہوئے آیا کہ مؤذن صاحب کہاں ہیں میں یہ انکو نذر  
 دینے لایا ہوں انھوں نے مجھ پر اِحسان کیا ہے میری ایک لڑکی نہایت عاقلہ اور  
 نیک طبع ہے اُسکو معلوم نہیں کیونکر مذہب اسلام کی طرف میلان ہو گیا تھا ہرچند  
 میں نے سمجھا مگر وہ باز نہیں آتی تھی آج جو اس مؤذن نے اذان کسی تو لڑکی نے  
 گجرا کر پوچھا کہ یہ کیسی کمزورہ آواز ہے؟ لوگوں نے کہا کہ یہ مسلمانوں کا شعار اور انکی اولے  
 عبادت کا طریقہ ہے پہلے تو اُسکو یقین نہ آیا لیکن جب تصدیق ہوئی تو اُسکو اسلام سے  
 نفرت ہو گئی اس صلہ میں مؤذن کے پاس یہ تحفہ لایا ہون کہ جو کام مجھ سے کسی طرح انجام  
 نہ پاسکا ان کی بدولت پورا ہو گیا اور اب لڑکی کی طرف سے اطمینان ہو گیا کہ وہ  
 کبھی اسلام نہیں لانے کی۔

اس حکایت سے نتیجہ یہ نکالا ہے کہ آج کل مسلمان اپنا جو نمونہ دکھا رہے ہیں اُس سے  
 دوسری قوموں کو اسلام سے بجائے محبت کے نفرت پیدا ہوتی ہے۔

میل مجنون پیش آن لیلی دوان میل ناقہ از پس کرہ اش دوان



ایک دم ار مجنون زخود غافل ہی  
 عشق و سودا چونکہ پر بودش بن  
 لیک ناکہ بس مراقب بود چیست  
 فہم کردی نو کہ غافل گشت دنگ  
 چون بن خود باز آمدی دیدی زجا  
 در سہ روزہ رہ بدین احوالما  
 گفت لے ناکہ چو ہر دو عاشق ہم  
 نیست بروفق منت مہر و ہمار  
 تا تو باشی با من لے مردہ وطن  
 راہ نزدیک و باندم سخت دیر  
 سزنگون خود را ز اشتہر دنگست  
 ناکہ گردیدی و واپس آمدے  
 می نبودش چارہ از بن خود بدن  
 چون بدیدی او ہمار خوشست  
 رو بہ پس کردی بہ کترہ بید رنگ  
 کو پس رفتہ است بس فرسنگما  
 ماند مجنون در تردد سالما  
 ماد و ضد بس ہمراہ نالا لقیم  
 کرد باید از تو دوری اختیار  
 پس ز لیلی دور ماند جان من  
 سیر گشتم زین سواری سیر سیر  
 گفت سوزیدم ز غم تا چند

قصہ یہ ہے کہ ایک دفعہ مجنون، لیلی سے ملنے کے لیے چلا، سواری میں اونٹنی تھی، جسے حال ہی میں بچہ دیا تھا، لیکن بچہ ساتھ نہیں آیا تھا، مجنون جب لیلی کے خیال میں محو ہوا تھا تو اونٹنی کی ہمار ہاتھ سے پھوٹ جاتی تھی، اونٹنی یہ دیکھ کر کہ مجنون غافل ہے بچہ کی کشش سے گھر کا رخ کرتی تھی، گھڑیوں کے بعد مجنون کو ہوش آتا تھا تو اس کا رخ پھیرتا اور لیلی کے گھر کی طرف لے چلتا، لیکن دو چار کوس کے بعد پھر محویت طاری ہوتی اور اونٹنی پھر گھر کا رخ کرتی، اسی کشمکش اور تنازع میں مہینوں گزر گئے اور ایک

منزل بھی ملے نہ ہوئی، یہ حکایت لکھ کر مولانا فرماتے ہیں کہ انسان کی بھی بعینہ یہی حالت ہے وہ روح اور نفس کی کشمکش میں ہے۔

جان کشاید سوے بالا بالہا      در زدہ تن در زمین چنگا لہا  
 این دو ہمرہ یک گر را راہ زن      گمرہ آن جان کو فرو ناید زن  
 میل جان دھکمت ست در علوم      میل تن در باغ و رنغ است کرم  
 میل جان اندر ترقی و شرف      میل تن در کسب اسباب علف

اخلاق و سلوک کے بعض مسائل ایسے ہیں جن میں ہل نظر مختلف الہے ہیں ان مسائل کو مولانا نے فرضی مناظروں کی ذیل میں ادا کیا ہے چونکہ اس قسم کے مسائل میں غلط پہلو کی طرف بھی دلائل موجود ہیں جنکی وجہ سے لوگوں کو غلطی ہوتی ہے ایسے مناظرہ کو ذیل میں جانب مقابل کے تمام استدلالات ذکر کیے ہیں اور پھر محققانہ فیصلہ کیا ہے جس سے تمام غلط فہمیان دور ہو جاتی ہیں۔

مثلاً اکثر صوفیہ توکل کو سلوک کا ایک بڑا پایہ سمجھتے ہیں اور یہ خیال رفتہ رفتہ مختلف صورتوں میں قوم کے اکثر افراد میں سرایت کر گیا ہے مولانا نے اس مسئلہ کو ایک فرضی مناظرہ کی ذیل میں طے کیا ہے یہ مناظرہ جنگل کے جانوروں اور شیر میں واقع ہوا ہے۔ جانوروں نے توکل اور شیر نے جُدا اور کوشش کا پہلو اختیار کیا ہے۔

جملہ گفتندے حکیم باخبر      المحذور عن یغی عن قدر  
 در حذر شوریدن و شور و شرست      رو توکل کن توکل بہتر است

باقضا پنجه کن ای تند و تیز      ناگیر دهم قضا با تو ستیز  
مروه باید بود پیش حکم حق      تا نیاید ز حمت از رب الفلق

### جواب شیر

گفت آری گر تو کل رهبرست      این سبب هم سنت پیغمبرست  
گفت پیغمبر آواز بلند      با تو کل زانوی اشتربند  
رمز الکاسب حبیب الله شنو      از تو کل در سبب غافل شو  
رو تو کل کن تو با کسب ای عمو      جدمی کن کسب می کن ای عمو

### جواب پنچران

قوم گفتندش که کسب از ضعف خلق      لقمه تزویر دان بر خلق خلق  
پس آنکه سبها از ضعف خلعت      در تو کل تکبیر بر غیر می خطاست  
نیست کسب از تو کل خوب تر      چیست از تسلیم خود محبوب تر  
پس گریزند از بلا سوسه بلا      پس چنند از ما رسوسه از دها  
حیله کرد انسان حیله اش دام بود      آنکه جان پنداشت خون آتشام بود  
ما عیال حضرتیم و شیر خواه      گفت اخلق عیال لاله  
آنکه از آسمان باران دهد      هم تواند کوی رحمت نان دهد

### جواب شیر

گفت شیر آری ولی رب العباد      نزد بانه پیش پائے ما نهاد

پایہ پایہ رفت باید سوسے بام	ہست جبری بودن اینجا طخ خام
پامی اری چون کنی خود را تو لنگ	دست داری چون کنی پنهان تو چنگ
خواہر چون بیلے بدست بندہ داد	بے زبان معلوم شد اور امراد
چون اشارت ہاش را بر جان نہی	در وفای آن اشارت جان نہی
پس اشارت ہاش اسرار ت دہد	بار بردار دزد تو کارت دہد
سعی شکر نعمت قدرت بود	جبر تو اہکار آن نعمت بود
شکر نعمت نعمت افزون کند	کفر نعمت از کفست بیرون کند
ہان محسبے جبری بے اعتبار	جز بزر آن درخت میوہ دار
تا کہ شاخ افشان کند ہر لحظہ باد	بر منقشتہ بریزد نقل و زاد
گر تو کل می کنی در کار کن	کسب کن پس تکیہ بر جبار کن

### جواب پنجران

جملہ بائے بانگ ہا برداشتند	کان حریمان کاین بیدہا گشتند
صد ہزاران ہزاران مردوزن	پس چرا محروم مانند از زمین
جز کڈان قسمت کہ رفت اندر ازل	روی نمود از شکال و از عل
کسب جز نامی بدان ای نادر	جھد جز وہمی پندارے عیار

### جواب شیر

شیر گفت آری ولیکن ہم بہین	جھد ہاے انبیار و مرسلین
---------------------------	-------------------------

حق تعالیٰ مجھ دشان را رست کرد  
انچہ دیدند از بخا و گرم و سرد  
جہد می کن تا توانی لے فتی  
در طریق انبیاء و اولیاء  
چسیت دنیا از خدا غافل بدن  
نے قماش و نقرہ و فرزند و زن  
مال را گر بہر دین باشی حمل  
نعم مال صلح گفت آن رسول  
جہد حق است و واجب است و درد  
منکر اندر نفی جہدش جہد کرد

کسب اور کوشش کے مقابلہ میں اہل توکل جن جن چیزوں پر استدلال کرتے ہیں اور کر سکتے ہیں، مولانا نے ایک ایک کو بیان کیا اور انکا جواب دیا، پھر کوشش اور جہد کی افضلیت پر جو دلیل قائم کی وہ اسقدر پرزور ہے کہ اسکا جواب نہیں ہو سکتا، یعنی یہ کہ مثلاً اگر کوئی شخص اپنے نوکر یا غلام کے ہاتھ میں کمال یا پھسا وڑا دیسے تو صاف معلوم ہو جائیگا کہ اسکا کیا مقصد ہے، اسی طرح جب ہمکو ہاتھ پاؤں اور کام کرنے کی قدرت دی ہے تو اسکا صرف یہی مقصد ہو سکتا ہے کہ ہم ان آلات سے کام لیں اور اپنے ارادہ و اختیار کو عمل میں لائیں، اس بنا پر توکل اختیار کرنا گویا خدا کی مرضی اور ہدایت کے خلاف کرنا ہی باقی توکل کی جو فضیلت، شریعت میں وارد ہے، اسکے یہ معنی ہیں کہ ایک کام میں جب کوشش کرو تو کوشش کے نتیجہ کے متعلق خدا پر توکل کرو کیونکہ کوشش کا کامیاب ہونا انسان کی اختیاری چیز نہیں بلکہ خدا کے ہاتھ ہے۔

مولانا نے اور بھی بہت سے دقیق اور نازک مسائل کو مناظرہ کے ضمن میں بیان کیا ہے ہم تطویل کے لحاظ سے انکو قلم انداز کرتے ہیں۔

اخلاق کا اصلی عنصر خلوص ہے لیکن خلوص کی حقیقت و ماہیت کے متعین کرنے میں نہایت سخت غلطیاں ہوتی ہیں ہر شخص اپنے افعال کے متعلق خیال رکھتا ہے کہ خلوص پر مبنی ہے ایک شخص کوئی قومی کام کرتا ہے اور نہایت جدوجہد اور سرگرمی سے کرتا ہے خود اسکو اور نیز عام لوگوں کو اس کے کسی فعل سے محسوس نہیں ہوتا کہ اس میں خود غرضی کا کوئی شائبہ ہے لیکن جب اصلی موقع آتا ہے تو خود غرضی کا مخفی اثر جسکی اب تک خود اس شخص کو خبر نہ تھی ظاہر ہو جاتا ہے اخلاق کے باب میں سب سے اہم یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کی نسبت نہایت غور و تدقیق سے اس بات کا پتہ لگاتا رہے کہ وہ کہاں تک خلوص پر مبنی ہیں مولانا نے خلوص کی ماہیت و حقیقت نہیں متعین کی اور نہ یہ اس قسم کی چیز ہے جسکی منطقی حد و تعریف متعین ہو سکتی ہے لیکن ایک حکایت لکھی ہے جس میں خلوص کو مجسم کر کے دکھا دیا ہے اور گویا ایک معیار قائم کر دیا ہے جس سے ہر شخص اپنے افعال کو مطابق کر کے خلوص کے ہونے اور نہ ہونے کا فیصلہ کر سکتا ہے حکایت یہ ہے۔

از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان منزہ از دغل
در غراب پہلوئے دست یافت	ز و دشیرے بر آورد و شتافت
او خدواندخت بر روی علی	افتخار ہرنہی و ہر ولی
در زمان انداخت شمشیر آن علی	کرد او اندر غزائش کاہلی
گشت حیران آن مبارز زین علی	از نمودن عفو و رحم بے محل
گفت بر من تیغ تیز افراستی	از چہ انگندی مرا بگذاشتی

آن چه دیدی بهتر از پیکار من	آتش دی تو مست در آشکار من
آن چه دیدی که چنان <sup>نقش</sup> شست	تا چنین برقی بنود و باز جست
گفت امیر المومنین با آب خوان	که به هنگام نبرد ای پهلوان
چون خدوانداختی بر روی من	نفس جنبید و تبہ شد خومی من
نیم بهر حق شد و نیمے ہوا	شرکت اندر کار حق بنود روا
تو نگاریدہ کف مولیستی	آن حقی کردہ من نیستی
نقش حق را ہم بہ امر حق شکن	بر زجاجہ دوست سنگ دست زن

حکایت کا اصل یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت علی علیہ السلام نے جہاد میں ایک کا فر قباہ پایا اور اسکو تلوار سے مارنا چاہا اُس نے جناب موصوف کے منہ پر تھوک دیا آپ نے ہین رک گئے اور تلوار ہاتھ سے ڈال دی کا فر نے میجر ہو کر پوچھا کہ یہ کیا عفو کا موقع تھا آپ نے فرمایا کہ میں تجکو خالصۃً لوجہ اللہ قتل کرنا چاہتا تھا، لیکن جب تو نے میرے منہ پر تھوک دیا تو میرے نفس کو نہایت ناگوار ہوا، اور سخت غصہ آیا اس صورت میں خلوص نہیں رہا، کیونکہ خواہش نفسانی بھی شامل ہو گئی۔

نیم بہر حق شد و نیمے ہوا، شرکت اندر کار حق بنود روا،

ایک بڑی غلطی جو اکثر عوام و فقہاء ہمیشہ سے کرتے آتے ہیں یہ ہے کہ اخلاقی محاسن یعنی عفو، حلم، جود و سخا، ہمدردی و غنوار ہی صرف اسلامی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں، غیر مذہب والے ان فیاضیوں سے مستفید نہیں ہو سکتے، انکے ساتھ صرف بغض و عناد،

نفرت و تحقیر کا استعمال کرنا چاہیے اور اشد اعلیٰ الکفار کے یہی معنی ہیں لیکن مولانا  
نے مختلف حکایتوں کے ضمن میں اس خیال کی غلطی ثابت کی ہے اور بتایا ہے کہ ابر  
کرم کے لیے دیرانہ و آباؤ اور دشت چمن کی کوئی تخصیص نہیں چنانچہ ایک حکایت ہے لکھنؤ میں

کافران مہمان بغیب سرشدند	وقت شام ایشان میبجد آمدند
رو بہ یاران کرد آن سلطان راد	دستگیر جملہ شایان و عباد
گفت لے یاران من قسمت کنید	کہ شما پُر از من و خوئے منید
ہر یکی بائے یکے مہمان گزید	در میان بدیک شکم ز رفت عنید
جسم ضخیم داشت اورا کس نہ برد	ماند در سجده چو اندر جام دُر د
مصطفیٰ بُردش چو دامند از ہمہ	ہفت ہز ہشتیر وہ اندر رمہ
نان و آش و شیر آن ہر ہفت ہز	خورد آن بو قطہ عوج بن غز
وقت خفتن رفت در حجر نشست	پس کنیزک از غضب در را بہت
از برون زنجیر در را در فلک نہ	کہ از وہ خشمگین و در دست نہ
گبر را از نیم شب تا صبح دم	بس تقاضا آمد و در دشکم
مصطفیٰ صبح آمد و در را کشاد	صبح آن گمراہ را آواز داد
در کشاد و گشت پہنان مصطفیٰ	تا نگر و دشمر سا آن مبتلا
چون کہ کافر باب را بکشاہ دید	نرم نرمک از کین بیرون جمید
جامہ خوابے حدث را یک فضول	قاصد آ آورد و در پیش سول



خندہ زو رحمۃ للعالمین	کاین چنین کردہ ست مانندت بین
تا بشویم جملہ را با دست خویش	کہ بیاور مطہرہ این جا بہ پیش
جان ما و جسم ما قربان ترا	ہر کسے می جست کز بہر خدا
کار دست ہست این کار جان دل	ما بشویم این حدث را تو بہل
چون تو خدمت میکنی پس ما کیئم	ما بر لے خدمت تو میسر نیم
کانیزین شستن بخویشم حکمتی ست	گفت میداتم ولیک این ساعتی

---

## علم کلام

مثنوی نے عالم شہرت میں جو امتیاز حاصل کیا آج تک کسی مثنوی کو یہ با نصیب نہیں ہوئی لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اس قدر مقبول ہونے اور ہزاروں لاکھوں دفعہ پڑھے جانے کے بعد بھی لوگ اس کو جس حیثیت سے جانتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ وہ تصوف اور طریقت کی کتاب ہے یہ کسی کو خیال بھی نہیں آیا کہ وہ صرف تصوف نہیں بلکہ عقاید و علم کلام کی بھی عمدہ ترین تصنیف ہے موجودہ علم کلام کی بنیاد امام غزالی نے قائم کی اور امام رازی نے اس عمارت کو عرش کمال تک پہنچا دیا سو قسے آج تک سیکڑوں ہزاروں کتابیں لکھی جا چکیں یہ سارا دفتر ہمارے سامنے ہے لیکن انصاف یہ ہے کہ سیال عقاید جس خوبی سے مثنوی میں ثابت کیے گئے ہیں یہ تمام دفتر اس کے آگے پیچھے ان تمام تصنیفات کے پڑھنے سے اس قدر ضرور ثابت ہوتا ہے کہ ان کے مصنفین غلط کو صحیح و ن کو رات زمین کو آسمان ثابت کر سکتے تھے لیکن ایک مسئلہ میں بھی یقین اور تشفی کی کیفیت نہیں پیدا کر سکتے بخلاف اسکے مولانا روم جس طریقہ سے استدلال کرتے ہیں وہ دل میں اثر کر جاتا ہے اور گو وہ شک و شبہات کے تیر بار ان کو کلیۃً نہیں روک سکتا، تاہم طالب حق کو اطمینان کا حصار ملتا ہے آجاتا ہے جس کے پناہ میں وہ اعتراضات کے تیر بار ان کی پروا نہیں کرتا اس بنا پر ضرور ہے کہ مثنوی کو علم کلام کی حیثیت سے بھی ملک و قوم کے سامنے پیش کیا جائے۔

مذہب مختلفہ میں سے ایک نہ ایک مذہب کا صحیح ہونا ضرور ہے

دنیا میں جو سیکڑوں ہزاروں مذہب پائے جاتے ہیں اور ہر صاحب اپنے ہی مذہب کو صحیح سمجھتا ہے اسنے اکثر کے دل میں یہ خیال پیدا کر دیا ہے کہ ایک مذہب بھی صحیح نہیں اسلیے مولانا نے ایک نہایت لطیف استدلال سے اس خیال کو باطل کیا، فرماتے ہیں کہ جب ایک چیز کو تم باطل کہتے ہو تو اس کے خود معنی ہیں کہ کوئی حق چیز ہے کہ یہ باطل اس کے خلاف ہے اگر کوئی سنگہ کھوٹا ہے تو اس کے یہی معنی ہیں کہ یہ کھرا سنگہ نہیں ہے اگر دنیا میں عیب ہے تو ضرور ہے کہ ہنر بھی ہے کیونکہ عیب کے ہی معنی ہیں کہ وہ ہنر نہیں ہے اسلیے ہنر کا فی نفسہ ہونا ضرور ہے جھوٹ اگر کسی موقع پر کامیاب ہوتا ہے تو اسی بنا پر کہ وہ سچ سمجھا جاتا ہے اگر گیون سرے سے موجود نہ ہو تو کوئی جو فروش گندم ناکیون کہلائے۔ اگر دنیا میں سچائی۔ راستی۔ صلیت۔ کا سرے سے وجود نہ ہو تو قوت میزہ کا کیا کام ہوگا۔

زنانکہ بے حق باطلی ناپیدید	قلب را، البمہ بوسے زر خرید
گر بنوے در جہان نقد روان	قلبہا را خرچ کردن کے توان
تا نباشد رست کی باشد دروغ	آن دروغ از رست میگیرد فروغ
بر امید رست کج را می خرند	ز ہر درقندے رود انگہ خورد
گر نباشد گندم محبوب پوشش	چہ برد گندم نامے جو فروش

باطلان بر بوی حق دایم دل اند	پس گوی این جمله دینها باطل اند
بی حقیقت نیست عالم خیال	پس گو جمله خیال است و ضلال
تا جران باشند جمله بلهان	گرنه میوبات باشد در جهان
چونکه صبی نیست چون نازن اهل	پس بود کالاشناسی سخت سهل
چون همه چوب است اینجا خودست	در همه عیب است دانش نمودست
وانکه گوید "جمله باطل آن شقی است"	آنکه گوید "جمله حق است" ابله است
نقد و قلب اندر چرندان نخرتند	چونکه حق و باطلی آمیختند
در حقایق آتشان با دیده	پس محکم می بایدش بگزیده



# الہیات

ذات باری

خدا کی اثبات کے مختلف طریقے ہیں اور ہر طریقہ ایک خاص گروہ کے مناسب ہے پہلا طریقہ یہ ہے کہ آثار سے موثر پر استدلال کیا جاتا ہے یہ طریقہ خطابی ہے اور عوام کے لیے یہی طریقہ سب سے بہتر ہے یہ صاف نظر آ رہا ہے کہ عالم ایک عظیم انسان کل ہے جس کے پرزے رات دن حرکت میں ہیں ستارے چل رہے ہیں دریا بہ رہے ہیں پہاڑ آتش فشان میں ہو جنبش میں ہے زمین نباتات اگا رہی ہے دخت جھوم رہے ہیں یہ دیکھ کر انسان کو خود بخود خیال پیدا ہوتا ہے کہ کوئی پرزور ہاتھ ہے جو ان تمام پرزوں کو چلا رہا ہے اسکو مولانا اسطرح ادا کرتے ہیں۔

اسپ در جولان ونا پیدا سوار  
سوار کا پتہ نہیں لیکن گھوڑا دوڑ رہا ہے

دست پنهان و قلم بین خط گزار  
قلم لکھ رہا ہے لیکن ہاتھ چھپا ہوا ہے

اینکہ با جنبیدہ جنبانندہ است  
کہ جو چیز حرکت کرتی ہو اسکا کوئی حرکتیہ بلا ضرر دیتا ہے

پس یقین در عقل ہر دانندہ است  
ہر سمجھ دار یہ یقین رکھتا ہے

فہم کن اما بہ اظہار اثر  
تو اس کے اثر کو دیکھ کر سمجھو

گر تو آن رامی نہ بینی نظر  
اگر تم اسکو آنکھوں سے نہیں دیکھتے

لیک از جنبیدن تن جان بان  
تھا کہ وہ بدن جان سکتے تو بدن کی حرکت سے جان جاننا

تن بہ جان جنبند نہ می بینی تو جان  
بدن جو حرکت کرتا ہے جان کی وجہ سے کرتا ہے

دوسرا طریقہ جو حکما کا ہے یہ ہے کہ تمام عالم میں نظام اور ترتیب پائی جاتی ہے اس لیے ضرور اسکا کوئی صانع ہے اس طریقہ پر این رشد نے بہت زور دیا ہے اور ہم نے اپنی کتاب الکلام میں اسکو نہایت تفصیل سے لکھا ہے مولانا نے اس طریقہ کو ایک مصرع میں ادا کر دیا ہے، گر حکیمی نیست این ترتیب چیست۔

تیسرا طریقہ مولانا کا خاص طریقہ ہے یہ طریقہ سلسلہ کائنات کی ترتیب اور خواص کے سمجھنے پر موقوف ہے اسکی تفصیل یہ ہے

عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں مادی مثلاً پتھر، درخت وغیرہ غیر مادی مثلاً تصور وہ خیال، مادیات کے بھی مدارج ہیں بعض میں مادیات یعنی کثافت زیادہ ہے بعض میں کم، بعض میں اس سے بھی کم یہاں تک کہ رفتہ رفتہ غیر مادی کی حد سے مل جاتا ہے مثلاً بعض حکما کے نزدیک خود خیال اور وہم بھی مادی ہیں کیونکہ وہ مادہ یعنی دماغ سے پیدا ہوئے ہیں لیکن مادہ کے خواص انہیں بالکل نہیں پائے جاتے، استقرار سے ثابت ہوتا ہے کہ علت میں بہ نسبت معلول کے مادیات کم ہوتی ہے، یعنی وہ معلول کے بہ نسبت مجرور عن المادہ ہوتی ہے۔

اول فکر آخر آمد در عمل	اول فکر ہے، پھر عمل ہے
بنیت عالم چنان دان، ازل	عالم کی ابتدا اسی طرح ہے
صورت دیوار و وقف ہر مکان	دیوار اور چھت کی صورت
سایہ اندیشہ معمار دان	معمار کے خیال کا سایہ ہے

صورت از بے صورت آید و وجود	صوت جس چیز سے پیدا ہوتی ہے اسکی کوئی خاص صورت نہیں ہوتی
ہچنان کہ آتشے زاد ہست و دود	جس طرح آگ سے دھواں
حیرتے محض آروت بے صوتی	بے صورتی سے تلو حیرت پیدا ہوگی
زاوہ صدگون آلت از بنی آلتی	کہ سیکڑوں قسم کے آلات بغیر کہ کے کیونکر پیدا ہوں گے
بے نہایت کیشما و پیشما	بے انتہا مذاہب اور پیشے
جملہ خل صورت اندیشما	سب خیالات کے پر توہین
ہیچ ماند این موثر با اثر	کیا اس علت سے معلول کو کچھ شائبہ ہے
ہیچ ماند بانگ نوحہ با ضرر	کیا رونے کی آواز کو صدمہ سے کچھ نسبت ہے
بر لب بام ایستادہ قوم خوش	کوٹھے پر کچھ لوگ کھڑے ہوئے ہیں
ہر یکی را بر زمین بین سایہ اش	اور ان کا سایہ زمین پر پڑ رہا ہے
صورت فکرست بر بام مشید	وہ لوگ جو کوٹھے پر ہیں گویا فکر میں
وان عمل چون سایہ ارکان پدید	اور عمل گویا ان کا سایہ ہے

سلسلہ کائنات پر غور کرنے سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جو چیزیں محسوس اور نمایان ہیں وہ اصلی نہیں بلکہ جو چیزیں کم محسوس اور کم نمایان یا بالکل غیر محسوس ہیں وہ اصلی ہیں۔

روغن اندر دوع باشد چون عدم	دوع در ہستی بر آوردہ علم
نیست را بنمود ہست آن مجتہم	ہست را بنمود بر شکل عدم
دست پنهان و قلم بین خط گذار	اسپ در جولان و نا پید سوار

بھررا پوشید کف کرد آشکار      بادرا پوشید و بنمودت غبار  
خاک را بینی بہ بالا می علیل      بادرا نہ جز بہ تعریف و دلیل  
تیر پیدا میں و ناپید امکان      جانا پیدا و پناہ جان جان

اشیاء میں ترتیب مدارج یہ ہے کہ جو چیز جس قدر زیادہ اشرف اور برتر ہے اسی قدر زیادہ مخفی اور غیر محسوس ہے مثلاً انسان میں تین چیزیں پائی جاتی ہیں جسم جان عقل جسم جو ان سب میں کم رتبہ ہے علانیہ محسوس ہوتا ہے جان اُس سے افضل ہے اسیلئے مخفی ہے لیکن بہ آسانی اسکا علم ہو سکتا ہے مثلاً جب ہم جسم کو متحرک (بہ ارادہ) دیکھتے ہیں تو فوراً یقین ہو جاتا ہے کہ اس میں جان ہے لیکن عقل کے ثبوت کے لیے صرف اس قدر کافی نہیں بلکہ جب جسم میں موزون اور منظم حرکت پائی جائے تب یقین ہوگا کہ اس میں عقل بھی ہے بخون آدی کو حرکات سے اس قدر ضرورت ثابت ہوتا ہے کہ وہ زندہ ہے اور اس میں جان ہے لیکن چونکہ یہ حرکتیں موزون اور باقاعدہ نہیں ہوتیں اسلئے اس سے عقل کا اثبات نہیں ہوتا۔ غرض جان جس طرح جسم کے اعتبار سے مخفی ہے اسی طرح عقل اس سے بھی مخفی ہے۔

جسم ظاہر اور روح پوشیدہ ہے	جسم ظاہر اور روح مخفی آمدہ است
جسم گویا آستین ہے اور جان گویا ہاتھ ہے	جسم همچون آستین جان همچو دست
پھر عقل روح سے بھی زیادہ مخفی ہے	از عقل از روح مخفی تر بود
کیونکہ جس روح کو جلد دریافت کر لیتی ہے	حس بہ سوے روح زوتر رہد



جبشی بینی بدانی زندہ است	تم کسی چیز میں کت بکھتے ہو تو یقین کر لیتے ہو کہ وہ زندہ ہے
این نہ دانی کو عقل آگندہ است	لیکن ینین جان سکتے کہ اسین عقل بھی ہے
تا کہ جنبشماے موزون سر کند	عقل کا یقین ہو کہ ینین جان سکتا ہے موزون کتین صاڈون
جنبش مس را به دانش نر کند	اور یہ حرکت جو س ہے عقل کی وجہ سے سوانہ بن جا
زان مناسب آمدن افعال دست	جب مناسب افعال سر زد ہوتے ہیں
فہم آید مر ترا کہ عقل هست	تب تمکو یقین ہوتا ہے کہ اسین عقل بھی ہے
<p>ان مقدمات سے ظاہر ہوا کہ موجودات کی دو قسمیں ہیں مادی اور غیر مادی مادی معلول ہے اور غیر مادی علت اور چونکہ مادیات میں اختلاف مراتب ہے یعنی بعض میں مادیت زیادہ بعض میں کم بعض میں اس سے بھی کم ہے اس لیے علتوں میں بھی نسبت تجرد عن المادہ کی صفت ترقی کرتی جاتی ہے یعنی ایک علت میں کسی قدر تجرد عن المادہ ضرور ہوگا پھر اسکی علت میں اس سے بھی زیادہ تجرد ہوگا اسکی علت میں اس سے بھی زیادہ اطرحت ترقی کرتے کرتے ضرور ہے کہ ایک ایسی علت پر انتہا موجود ہر حیثیت ہر لحاظ ہر اعتبار سے مادہ سے بری اور غیر محسوس اور اشرف الموجودات ہو اور وہی خدا ہے چنانچہ مولانا مقدمات مذکورہ کے بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔</p>	
این صورت دارد زبے صورت مجود	یہ تمام صورتیں بے صورت وجود میں آئی ہیں
چیسیت پس کہ موجود خویش مجود	تو اپنے موجب سے انکار کرنے کے کیا معنی
فاعل مطلق یقین بے صورت است	فاعل مطلق قطعاً بغیر کسی صورت کے ہے

صوت اُسکے ہاتھ میں بطور آلہ کے ہے	صورت اندر دستا و چون آئینہ
لے یا رہا عالم روح جنت سے منزہ ہے	بے جہت دان عالم امر لے صنم
تو عالم روح کا خالق اور بھی منزہ ہوگا	بے جہت تر باشد آمر لا جرم

تمکین کے استدلال سے اگر ثابت ہوتا تھا تو صرف اس قدر کہ خدا علتہ العلل ہے لیکن اسکا منفرہ بری عن المادۃ اور اشرف الموجودات ہونا ثابت نہیں ہوتا تھا، بخلاف اس کے مولانا کے استدلال سے خدا کی ذات کے ساتھ اس کے صفات بھی ثابت ہوتے ہیں، اس کے ساتھ مادیات کے مذہب کا بھی ابطال ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ خدا کے انکار کی اصلی بنیاد مادہ کے مسئلہ سے پیدا ہوتی ہے، یعنی یہ کہ عالم میں جو کچھ ہے مادہ ہی ہے، اُسی کے انقلابات اور تغیرات ہیں جن سے یہ عظیم الشان عالم پیدا ہو گیا ہے، مادہ کے خیال کو جس قدر قوت اور وسعت دیجاتی ہے اسی قدر خدا کے اعتراف سے بُعد ہوتا جاتا ہے، اسی بنا پر مولانا نے بحر عن المادہ کے مسئلہ کو نہایت وسعت اور زور کے ساتھ بیان کیا ہے۔

مادہ کے ماننے والے کہتے ہیں کہ مادہ پر کوئی اثر نہیں پیدا ہو سکتا جب تک کوئی دوسرا مادہ اُس سے متاثر نہ کرے جس کا حاصل یہ ہے کہ مادہ کے تغیرات کی علت بھی مادہ ہی ہو سکتا ہے، مولانا نے ثابت کیا کہ علت ہمیشہ معلول کے اعتبار سے مجرد عن المادہ ہوتی ہے، اس امر سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ تصور اور خیال کا اثر جسم پر پڑتا ہے، ایک شخص کو اپنے دشمن کے کسی عداوتانہ فعل کا خیال آتا ہے، خیال سے غصہ پیدا ہوتا ہے،

غصہ سے بدن پر عرق آجاتا ہے عرق ایک مادی چیز ہے لیکن اسکے پیدا ہونے کا سبب تصور اور خیال ہوا حالانکہ یہ چیزیں مادی نہیں مقرر شدہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے کہ غصہ اور خیال بھی مادی ہیں کیونکہ دماغ سے پیدا ہوتے ہیں اور دماغ مادی ہے لیکن یہ پھر بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ خیال بدن کی نسبت مجرور عن المادہ ہے کیونکہ بدن بالذات مادی ہے اور خیال بذات خود مادی نہیں البتہ مادہ سے پیدا ہوا ہے اس لیے اسکو مادی کہہ سکتے ہیں۔

مولانا نے ایک اور طریقہ سے خدا کے وجود پر استدلال کیا ہے جسکی تفصیل حسب ذیل ہے یہ مسلم ہے کہ علت کو معلول پر ترجیح ہے یعنی علت میں کوئی ایسی خصوصیت ہوتی ہے جو معلول میں نہیں ہوتی ورنہ اگر دونوں ہر حیثیت سے برابر ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک معلول ہو اور دوسرا علت یہ امر بھی مسلم ہے کہ ممکنات کا وجود بالذات نہیں یعنی وجود خود اسکی ذاتی صفت نہیں بلکہ اسکو وجہ علت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ سلسلہ کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ تو بدایت نظر آتا ہے گفتگو کو کچھ ہے یہ ہے کہ یہ سلسلہ کسی ایسی ذات تک پہنچ کر ختم ہوتا ہے جو واجب الوجود ہے یعنی وجود خود اسکا ذاتی ہے یا اسی طرح الی غیر النہایہ چلا جاتا ہے پہلی صورت میں خدا خود بخود ثابت ہوتا جاتا ہے کیونکہ یہی واجب الوجود خدا ہے دوسری صورت میں لازم آتا ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح نہ ہو بلکہ دونوں مساوی الدرجہ ہوں کیونکہ جب سلسلہ کائنات کسی واجب الوجود پر ختم نہ ہوگا تو علت و معلول دونوں ممکن

بالذات ہونگے اور جب دونوں ممکن ہیں تو علت کو معلول پر کیا ترجیح ہے؟

ایک مادی چیز اگر دوسری مادی چیز سے	صورتی از صورتی دیگر کمال
کمال حاصل کرنا چاہئے تو یہ بالکل گمراہی ہے	گر بخوبی باشد آن عین ضلال
مذکے معنی مثل کے ہیں خواہ نیک ہو خواہ بد	نیز چہ بود مثل - مثل نیک و بد
پھر ایک مثل دوسری مثل کو کیونکر سپرد کر سکتا ہے	مثل، مثل خویش تن را کے کند
جب دو چیز میں آپس میں برابر برابر ہیں	چونکہ دو مثل آمدند لے متقی
تو ایک کو خالق ہوتے کے لیے کیا ترجیح ہے	این چہ اولی ترازان در مخالفتی

مولانا کا یہ استدلال اشاعرہ کا وہ استدلال نہیں ہے جس میں تسلسل کے باطل کرنے کی ضرورت باقی رہتی ہے اس استدلال کو تسلسل کے مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں اسکا حاصل صرف اس قدر ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح ہونی چاہیے اس لیے اگر کائنات کا سلسلہ کسی واجب الوجود پر ختم نہیں ہوتا بلکہ علت و معلول دونوں ممکن ہیں تو ایک کو دوسرے پر کیا ترجیح ہے۔

## صفات باری

اسلام میں اختلاف مذہبی کی جو بنیاد پڑی جس نے بڑھتے بڑھتے اسلام کا تمام شیرازہ منتشر کر دیا، وہ اسی مسئلہ کی بدولت تھی اسی مسئلہ نے معززہ - اشعر یہ حنبلیہ میں سیکڑوں برس تک وہ نزاعیں قائم رکھیں کہ لوگوں نے قلم کے بجائے تلوار سے کام لیا، ہزاروں آدمی اس جرم پر قتل ہوئے کہ وہ کلام الہی کو قدیم کہتے تھے اشعر یہ نے اُن لوگوں کا استیصال کر دینا چاہا جو یہ کہتے تھے کہ خدا عرش پر جاگزیں ہے یہ جہلا فاقا ایک مدت تک قائم ہے اور آج بھی قائم ہیں گو علی صورت میں اسکا ظہور نہیں۔

مولانا نے ان نزاعوں کا یہ فیصلہ کیا کہ یہ بحث سرے سے فضول ہے خدا کی نسبت صرف اسقدر معلوم ہو سکتا ہے کہ ہے باقی یہ کہ کیسا ہے؟ کہاں ہے؟ اُسکے کیا اوصاف ہیں؟ ادراک انسانی سے بالکل باہر ہے۔

موصفاتش را چنان دان ای بسیر	کروے اندر وہم ناید جز اثر
ظاہرست آثار و نور و جہتش	لیک کے داند جزا و ماہیتش
بیچ ماہیات اوصاف کمال	کس نداند جز بہ آثار و مثال
پس اگر گوئی "بدانم" دوز نیست	در بگوئی کہ "ندانم" دُوز نیست
گر کسے گوید کہ دانی فوج را	آن رسول حق و نور روح را
گر بگوئی چون ندانم کان قمر	ہست از خورشید و مہ مشورت

رہت میگوئی چنان ست او بیہوش  
گرچہ ماہیت نشہ از نوح کشف  
در گہوئی من چہ دائم نوح را  
ہنجو اوئے داند و رائے فتی  
این سخن ہم رہت از رئے آن  
کہ بہ ماہیت نہ دایش امی فلان  
مولانا اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں۔

خود نباشد آفتابے را دلیل	آفتاب کی روشنی کے سوا آفتاب کے وجود کی
جز کہ نور آفتاب تطیل	اور کوئی دلیل نہیں ہو سکتی
سایہ کہ بود تا دلیل او بود	سایہ کی کیا ہستی ہے کہ آفتاب کی دلیل بن سکے
این بستش کہ دلیل او بود	اسکے لیے یہی بہت ہے کہ آفتاب کا محکوم ہے
چون قدم آمد حدث گرد و عیش	جب قدم آیا تو حدث بیکار ہو جاتا ہے
پس کجا داند قدیمی را حدث	پھر قدیم کو حادث کیونکر جان سکتا ہے
این جلالت دلالت صادق است	یہ عظمت و نشان ایک سچی دلیل ہے
جملہ ادراکات پس او سابق است	تمام ادراکات پیچھے اور وہ آگے ہے

اس استدلال کا اصل یہ ہے کہ انسان جو کچھ ادراک کر سکتا ہو جو اس کے توسط سے کر سکتا ہو  
لیکن خدا محسوسات میں داخل نہیں اس لیے اسکے ادراک کا کوئی ذریعہ نہیں ہے  
ہے اور انسان حادث اس لیے حادث قدیم کو کیونکر جان سکتا ہے۔

مولانا نے اسی سلسلہ میں ایک حکایت لکھی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے  
ایک چرواہے کو دیکھا کہ وہ خدا سے مخاطب ہو کر کہہ رہا ہے کہ اے خدا تو کہاں ہے؟

تو بھگولتا تو میں تیرے بالوں میں کنگھی کرتا تیرے کپڑوں سے جو میں نکالتا بھگولتا تو میں تیرے  
کھانے کھلاتا حضرت موسیٰ نے اسکو سزا دینی چاہی وہ بچا رہ بھاگ نکلا حضرت موسیٰ پر وحی آئی۔

وحی آمد موسیٰ موسیٰ از خدا	بندہ مارا چرا کر دی جدا؟
تو برے وصل کردن آدمی	یا برے فصل کردن آدمی؟
ہر کسی را سیرتے بنہادہ ایم	ہر کسی را اصطلاحے دادہ ایم
در حق اوج و در حق تو ذم	در حق او شہد در حق تو قسم
ما برون را ننگریم و قال را	ما درون را بنگریم و حال را
موسیٰ! آداب دانان دیگر اند	سوختہ جان و روانان دیگر اند
در درون کعبہ رسم قبلہ نیست	چہ غم ارغواص را با چیلہ نیست
عاشقان را ہر زلے عشق نیست	برودہ ویران خراج و عشر نیست
خون شہیدان از آب ولی ترست	این گناہ از صد ثواب ولی ترست
ملت عشق از ہمت جداست	عاشقان املت مذہب خداست

اس حکایت سے مولانا کا یہ مقصود ہے کہ خدا کے اوصاف اور حقیقت بیان کرنے کے  
متعلق تمام لوگوں کا یہی حال ہے حکما اور اہل نظر جو کچھ خدا کی ذات و صفات کی نسبت  
کہتے ہیں وہ بھی ایسا ہی ہے جیسا وہ چرواہا خدا کی نسبت کہ رہا تھا۔

ہان وہاں گر حمد گوئی در سپاس	ہچونا فرجام آن چو بان شناس
حمد تو نسبت بہ تو گر بہتر است	لیک آن نسبت بہ حق ہم بہتر است

مولانا نے اس حکایت میں یہ بھی ظاہر کیا کہ مقصود اصلی اخلاص و نضرب ہے طریق  
اداسے بحث نہیں۔

اسی سلسلہ میں مولانا نے ایک اور حکایت لکھی ہے کہ چار شخص ہم صحبت تھے ان میں سے  
ایک رومی تھا، ایک عرب، ایک ترک، ایک ایرانی، ان لوگوں کو کسی نے ایک روپیہ دیا  
ایرانی نے کہا اس سے انگور خریدنا چاہیے، عرب نے کہا نہیں بلکہ غنیمت ترک نے کہا  
نہیں بلکہ وزم، رومی نے کہا نہیں بلکہ ساقی، اس اختلاف پر تین تو تین میں  
شروع ہو کر زد و کوب کی نوبت پہنچی مولانا یہ حکایت لکھ کر کہتے ہیں کہ اگر اس موقع پر  
چاروں کا زبان دان موجود ہوتا تو وہ اس جھگڑے کو فوراً اس طرح رفع کر دیتا کہ انگور  
لا کر انکے سامنے رکھ دیتا، سب راضی ہو جاتے کیونکہ سب کے سب اپنی زبانوں میں  
انگور ہی کے لیے تقاضا کر رہے تھے، خدا کے متعلق تمام فرقوں میں جو اختلاف ہے  
اسکی بھی یہی کیفیت ہے گو الفاظ، لغات، طریقہ ادا، طرز تعبیر مختلف ہے لیکن سب  
کی مراد خدا ہی ہے، اور سب اسی کو مختلف ناموں سے یاد کرتے ہیں۔

صد ہزاران صفت اگر کوئی دیش جملہ صفت است، اوزین جملہ بیش

وانکہ ہر دم سے بہ نور حق رود بر صورت اشخاص عاریت بود

چون نہایت نیست این را لاجرم لاف کم باید زد، بر بندم

مولانا کی اصلی تعلیم یہ ہے کہ خدا کی ذات و صفات کے متعلق کچھ نہیں کہنا چاہیے  
اور جو کچھ کہا جائیگا وہ خدا کے اوصاف نہ ہونگے کیونکہ انسان جو کچھ تصور کر سکتا ہے



محسوسات کے ذریعہ سے کر سکتا ہے اور خدا اس سے بالکل بری ہے۔

ہر چہ اندیشی پذیر اے فناست	وانکہ در اندیشہ ناید آن خداست
”ان“ گوچون در اشارت نایدت	دم مزن چون در عبارت نایدت
نہ اشارت می پذیرد نہ عیان	نہ کسے زو علم دارد نہ نشان
بہر کسی نوع دیگر معرفت	می کند موصوف غیبی اصفیت
فلسفی از نوع دیگر کرد شرح	وان دگر معرفت را کرده جرح
وان دگر بر ہر دو طعنہ می زند	وان دگر از زرق جانی می کند
بہر کیلئے رہ این نشانہا زان بہند	تا گمان آید کلیلشان زان بہند
اختلاف خلق از نام اوقات	چون بہ معنی رفت آرام اوقات

## نبوت

یہ مسئلہ علم کلام کے مہات مسائل میں سے ہے اور اسی وجہ سے علم کلام کی کتابوں میں اسکے متعلق بہت طول طویل بحثیں پائی جاتی ہیں لیکن افسوس ہے کہ حشو اور زوائد پر صفحہ کے صفحہ سیاہ کیے ہیں اور معرعن پر ایک دو سطرین بھی مشکل سے ملتی ہیں۔

مولانا نے اس بحث کے تمام اجزاء پر لکھا ہے اور اس خوبی سے لکھا ہے کہ گویا اس راہ میں بستمہ کی گرہ کھول دی ہے۔

نبوت کے متعلق امور ذیل بحث طلب ہیں۔

نبوت کی حقیقت۔

وحی کی حقیقت۔

مشاہدہ ملائکہ۔

معجزہ۔

نبوت کی تصدیق کیونکر ہوتی ہے؟

مولانا نے ان تمام مباحث کو نہایت خوبی سے طے کیا ہے چنانچہ ہم انکو بہ ترتیب بیان کرتے ہیں۔

نبوت کی حقیقت روح کے بیان میں آگے آئیگا کہ روح کا سلسلہ ترقی اس حد تک

پہنچتا ہے کہ روح انسانی اور اس اعلیٰ روح میں اس قدر فرق پیدا ہو جاتا ہے

جس قدر روح حیوانی اور روح انسانی میں

لیکن اس درجہ کے مراتب بھی متفاوت ہیں، ادنیٰ طبقہ کو ولایت اور انتہائے اعلیٰ طبقہ کو نبوت کہتے ہیں۔

عام آدمیوں کی عقل اور روح کے علاوہ	بازغیر از عقل و جان آدمی
انبیاء اور اولیائین ایک اور روح ہوتی ہے	ہست جانی در نبی و در ولی
وحی کی روح عقل سے بھی زیادہ مخفی ہوتی ہے	روح وحی از عقل پنهان تر بود
کیونکہ بیچ عالم غیب کی چیز ہوا و زمین عالم دوسرے کا عالم	زانکہ و غیب ست و اوزان سر بود

وحی کی حقیقت مادہ پرستون کے نزدیک ادراک کا ذریعہ صرف حواس ظاہری ہیں جو چیزیں حواس ظاہری کی مدرکات سے بہ ظاہر خارج معلوم ہوتی ہیں مثلاً کلیات اور مجردات انکے ادراکات کا ذریعہ بھی حواس ہی کے محسوسات ہیں انھی محسوسات کو قوت دماغی خصوصیات سے مجرد کر کے کلی اور مجرد بنا لیتی ہے لیکن حضرات صوفیہ کے نزدیک انسان میں ایک اور خاص قوت ہے جو حواس ظاہری کے توسط کے بغیر اشیا کا ادراک کرتی ہے چنانچہ مولانا فرماتے ہیں۔

ان پانچ حواس کے سوا اور بھی حواس ہیں	پنج حسی ہست جز این پنج حس
یہ حواس تائبے کی طرح ہیں اور دہسنے کی طرح	آن چو ز سرخ و این جہا پموس
حواس جسمانی کی غذا ظلمت ہے	حس ابدان قوت ظلمت می خورد
اور حائے روحانی کی غذا آفتاب ہے	حس جان از آفتابے می چرد

اس سے حواس خمسہ باطنی مراد نہیں بلکہ روحانی حواس مراد ہے چنانچہ علی بن ابی طالب علیہ السلام نے فرمایا میں اسکو تفتیح کے ساتھ کھا ہوں۔

آئینہ دل چون شود صافی و پاک	دل کا آئینہ جب صاف ہو جائے
نقشہ مابینی برون از آب و خاک	تو کلوہی چیزیں نظر آئیں گی جو آب و خاک سے پاک ہیں
پس بدانی چونکہ رستی از بدن	جب تم جسم سے بری ہو جاؤ گے
گوش و بینی چشم می نازد شن	تو جان لوگے کہ سامعہ و رشتہ آگے کا کام بھی سیکھیں
فلسفی کو سن کر خنانہ است	فلسفی جو خانہ کے واقعہ کا انکار کرتا ہے
از حواس انبیاء بیگانہ است	وہ انبیاء کے حواس سے غیب رہے
پس محل وحی گرد و گوش جان	روح کے کان وحی کا محل ہیں،
وحی چه بود؟ گفتن از حس جان	وحی کس چیز کا نام ہے؟ حس نفس کے ذریعہ سے کنا

یہ ادراک انبیاء کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اولیا اور صفیاء کو بھی حاصل ہوتا ہے چنانچہ مولانا عبد العلی بحر العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں ”گفتن جس نہان کہ حس قلب است وحی است“ نہ مطلقاً بلکہ گفتن ایچہ کہ از حق گرفتند و وحی بدین معنی عام ست اولیا و انبیاءؑ را، لیکن فرق مراتب کے لحاظ سے صطلح یہ قرار پاگئی ہے کہ انبیاء کی وحی کو وحی کہتے ہیں اور اولیا کی وحی کو الہام چنانچہ عبد العلی بحر العلوم عبارت مذکورہ بالا کے بعد لکھتے ہیں ”و متکلمین لفظ وحی را اطلاق بر الہامات اولیائی کنند لا بجا را“ خود مولانا فرماتے ہیں۔

از پے رو پوش عامہ در بیان	عوام سے پردہ کرنے کے لیے
---------------------------	--------------------------

وحی دل گویند آن را صوفیان | صوفیہ نے اس کا نام وحی قلبی رکھا ہے

مولانا بحر العلوم اسکی شرح میں لکھتے ہیں ”یعنی تا عامہ نفرت نہ گیرند نام علیحدہ نہادہ شد“ لیکن متفکمین اور حضرات صوفیہ کو اس قسم کی احتیاط اور عوام کے پاس خاطر کی ضرورت نہ تھی جب کہ خود قرآن مجید نے یہ احتیاط نہیں کی قرآن مجید میں حضرت موسے کی مان کی نسبت وحی کا لفظ آیا ہے **وَاَوْحَيْنَا اِلٰی اُمِّ مُوسٰی** حالانکہ یہ مسلم ہے کہ وہ پیغمبر نہ تھیں۔ مولانا نے وحی کے وجود کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ دنیا میں آج جس قدر علوم و فنون صنایع و حرفت ہیں، تعلم و تعلیم سے حاصل ہوئے ہیں اور یہ سلسلہ قدیم زمانہ سے چلا آتا ہے اب دو صورتیں ہیں یا یہ تسلیم کیا جائے کہ تعلم و تعلیم کا یہ سلسلہ ابتدا کی جانب کی ختم نہیں ہوتا بلکہ الی غیر النہایہ چلا جاتا ہے یا یہ فرض کیا جائے کہ یہ سلسلہ ایسے شخص پر جا کر ختم ہوتا ہے جسکو بغیر تعلم و تعلیم کے محض القا اور الہام کے ذریعہ سے علم حاصل ہوا ہوگا پہلی صورت میں تسلسل لازم آتا ہے جو محال ہے اسلیئے ضرور ہے کہ دوسری صورت تسلیم کی جائے اور اسی کا نام وحی ہے چنانچہ مولانا فرماتے ہیں۔

این نجوم و طب وحی انبیاست	عقل جس اسے بے سورہ کجاست
قابل تعلیم و فہم ست این خرد	لیک صاحب وحی، تعلیمش دہ
جملہ حرفتہا یقین از وحی بود	اول اور لیکن عقل او فردو
پیچ حرفت اب میں کین عقل ما	ماندا و آموخت بے پیچ او ستا
دانش پیشہ ازین عقل اربدی	پیشہ بے اوستا حاصل شدی

محدث ابن خرم نے بھی کتاب الملل والنحل میں اسی طریقہ سے وحی کے وجود پر استدلال کیا ہے چنانچہ ایک لمبی تقریر کے بعد لکھتے ہیں۔

فوجب بالضرورة ان لا بد من انسان احد  
 فاكثروا علم الله ابتداء كل هذا دون معلم  
 لكن بوجي حقه عندنا وهذا صفة النبوة  
 تو بدایت ثابت ہو کہ ایک یا متعدد انسان ضروری ہے  
 رہے ہو گئے جن کو خدا نے یہ فنون اور صنائع بغیر کسی معلم  
 کے خود سکھائے ہو گئے اور یہی نبوت کی صفت ہے۔

اس بنا پر وحی کے معنی اُس علم کے ہیں جو تعلم و تعلیم دس و سبق ہدایت و تلقین کے بغیر خود بخود خدا کی طرف سے القا ہوا اسی بنا پر مبالغہ کے پیرایہ میں کہتے ہیں کہ المشعر  
 تلاميذ الرحمن (شاعر خدا کے شاگرد ہوتے ہیں) کیونکہ شعراء کے دل میں بھی فحش  
 بعض مضامین ایسے القا ہوتے ہیں جو بالکل اچھوتے ہوتے ہیں اور جنکے لیے کوئی ماضدین ہوتا  
 مستحبہ۔ یہاں عام طور سے یہ اعتراض کیا جائیگا کہ جہاں تک تحقیقات جدیدے  
 ثابت ہوتا ہے انسان کے ادراک کے ذریعے صرف جو اس ظاہری یا دہم مخیل  
 حافظہ وغیرہ ہیں مولانا کا یہ دعویٰ کہ

آئینہ دل چون شود صافی و پاک      نقشہا بینی برون از آب و خاک

صرف اذعای اذعای جسکی کوئی شہادت نہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ اس حاسہ غیبی کے منکر ہیں وہ انکار کی صرف دلیل  
 بیان کرتے ہیں کہ وہ اس حاسہ سے ناواقف ہیں، لیکن عدم واقفیت کسی چیز کے انکار کی  
 دلیل نہیں ہو سکتی یہ حاسہ عام نہیں کہ ہر شخص کے لیے اسکا حاصل ہونا ضروری ہو

یورپ میں ایک مدت تک لوگوں کو قطعاً اس سے اسکار رہا، لیکن جب نے یاد تحقیقات اور تدقیقات عمل میں آئی تو ایک خاص فرقہ پیدا ہوا جسکا نام اسپیرکوپسٹ (روحانین) ہے، اس فرقہ میں علوم و فنون جدیدہ کے بہت بڑے بڑے اساتذہ فن شامل ہیں ان لوگوں نے بدیہی تجربوں کے بعد یہ اقرار کیا کہ انسان میں حواس ظاہری و باطنی کے علاوہ ایک اور قوت ہے جو اشیا کا ادراک کرتی ہے اور جو واقعات آئندہ سے بھی واقف ہو سکتی ہے چنانچہ ہم نے ان علما کی شہادت کو نہایت تفصیل کے ساتھ اپنی کتاب الکلام میں نقل کیا ہے۔

مشاہدہ ملائکہ وحی کا ایک طریقہ یہ ہے کہ دل میں خدا کی طرف سے القا ہوتا ہے دوسرا یہ کہ قوت ملکوتی مجسم ہو کر مشاہدہ ہوتی ہے اور پیغام الہی پہنچاتی ہے مولانا نے اسکی یہ مثال دی ہے کہ انسان بعض وقت خواب میں دیکھتا ہے کہ کوئی شخص اس سے باتیں کر رہا ہے حالانکہ وہ کوئی غیر شخص نہیں ہوتا بلکہ خود وہی انسان ہوتا ہے لیکن خواب میں اس سے الگ نظر آتا ہے چنانچہ دفتر سوم میں فرماتے ہیں۔

چیز دیگر ماند اما گفتنش	با توح القدس گوید نے منش
نے۔ تو گوئی ہم بگوش خویشتن	بے من و بے غرض من ہم تو من
ہمچو آن وقتے کہ خواب اندر وی	تو ز پیش خود بہ پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلان	با تو اند خواب گفت ست آن نمان

مولانا عبد العلی بحر العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں۔

پس جبرئیل کہ مشہور رسل علیہم السلام است  
 ووحی از جانب حق سبحانہ میرساند آن حقیقت  
 جبرئیلیہ است کہ قوتی از قوای رسل بود،  
 متصور شدہ در عالم مثال بہ صورتی کہ کنون  
 بود در رسل مشہود می شود و مرسل می گردد  
 و پیغام حق میرساند پس رسل مستفیض از  
 خود اند نہ از دیگری پس ہر چہ کہ رسل  
 مشاہدہ میکنند مخزون در خزائن جناب  
 ایشان بود و چہ بنین عزرائیل کہ بوقتیت  
 مشہود می شوند نہایت را آن ہوں حقیقت  
 عزرائیلیہ است کہ قوتی از قوای مبہست  
 کہ متصور شدہ بہ صورتی در عالم برزخ مشہود  
 می شود مبہست را و این صورت ہم کنون  
 بود و زمیت و بہ این کشمیرست قول اللہ  
 تعالیٰ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي  
 وُكِّلَ بِكُمْ مَوْتِ مُحَمَّدٍ صَلَّی اللہ علیہ وسلم  
 وفات می دہد شمار آن ملک الموت

تو جبرئیل جو انبیا علیہم السلام کو نظر آتے ہیں اور  
 خدا کی طرف سے وحی لاتے ہیں وہ حقیقت جبرئیلیہ  
 ہے جو انبیا کی قوتوں سے ایک قوت کا نام ہے  
 یہی قوت صورت بنکر عالم مثال میں انبیا کو  
 محسوس ہوتی ہے اور خدا کی طرف سے فاصد  
 بنکر پیغام لاتی ہے تو انبیا اپنے آپ ہی  
 سے مستفیض ہوتے ہیں نہ کسی اور سے جو  
 کچھ ان کو نظر آتا ہے وہی ہے جو خود اسکے  
 خزانہ میں مخزون تھا اسی طرح عزرائیل  
 جو موت کے وقت مردہ کو نظر آتے ہیں وہ  
 حقیقت عزرائیلیہ ہے جو مردہ کے قوتی میں سے  
 ایک قوت ہے وہی صورت بنکر عالم برزخ  
 میں مردہ کو نظر آتی ہے اور یہ صورت بھی  
 مردہ میں پہلے ہی سے مخفی تھی اور قرآن مجید کی  
 اس آیت میں قَتَلَ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ اسی کی  
 طرف اشارہ ہے یعنی کہ سے لے محمد اصلہ اللہ  
 علیہ وسلم کہ وہ ملک الموت تمھاری



جان نکالتا ہے جو تم پر متعین کیا گیا ہے یعنی تمہیں میں  
ایک قوت ہے بخلاف اور قوی کے اور قبر میں جو منکر و کبیر نظر  
آئیگی وہ بھی اسی قسم کی بات ہے۔

کہ سپرد کردہ شدہ است بہ شمالی یعنی در شہادت  
قوتی از قولے شما شدہ و در قبر کہ منکر و کبیر  
مشہور و خواہند شد از ہمین قبیل است۔

مولانا عبد العلی بحر العلوم نے اس تقریر کے خاتمہ میں شیخ محی الدین کی یہ عبارت  
فصوص الحکم سے نقل کی ہے۔

جب کسی صاحب کشف کو کوئی صورت نظر آئے جو  
ایسے معارف و علوم القا کرتی ہے جو پہلے اسکو حاصل  
نہ تھی تو یہ خود اسکی صورت ہے اسنے اپنے ہی نفس  
کے درخت سے میوہ توڑا ہے۔

خاف صاحب کشف شاکھ صَوْرَةً تَلْقَى إِلَيْهِ  
صَالِحِينَ خَذَلَهُ مِنَ الْمَعَارِفِ وَمَخْرَجَ صَالِحِينَ  
مِثْلَ خَلْقٍ فِي يَدِهِ فَلَمَّا الصَّوْرَةُ عَيْنُهُ كَلِمَةٍ  
فَمِنْ شَجَرَةٍ نَفْسِهِ جَفَى ثَمَرَةً غَيْرَ سَهْ

تتمیہ نبوت وحی اور مشاہدہ ملائکہ کی جو حقیقت بیان کی گئی اس سے کوتاہ نظروں  
کے دل میں فوراً یہ خیال آئیگا کہ اگر نبوت اسی کا نام ہے تو ہر مذہب و ملت میں جو  
لوگ صاحب دل پاک نفس اور مصلح قوم گذرے ہیں سب کو نبی کہنا بجا ہوگا بلکہ  
اس تعریف کی بنا پر جھوٹے اور سچے نبی میں امتیاز کا کوئی ذریعہ نہیں باقی رہتا۔

اس امر کے تمیز کرنے کا کیا ذریعہ ہے! کہ فلان شخص کی روح عام انسانی روح سے  
بالا تر ہے یہ کیونکر معلوم ہو سکتا ہے کہ فلان شخص کے دل میں جو خیالات آتے ہیں وہ  
خدا کی طرف سے القا ہوئے ہیں یا بغیر کس طرح مجسم صورتیں نظر آتی ہیں مجنون کو بھی

لہ شرح عبد العلی بحر العلوم بر تنویدی جلد ۲ صفحہ ۵۶ مطبوعہ نول کشور۔

نظر آتی ہیں یہ کیونکر ثابت ہو سکتا ہے کہ پیغمبر کو جو صورت نظر آتی ہے وہ اسکی قوت ملکوتی ہے اور مجنون کو جو نظر آتی ہے وہ خلل دماغ ہے۔

یہ اعتراض اگر شاعرہ اور عام مسلمانوں کی طرف سے کیا جائے تو اسکا یہ جواب ہے کہ اس اعتراض سے شاعرہ کو بھی مفر نہیں۔

شاعرہ اور عام مسلمان یہ مانتے ہیں کہ نبوت کی دلیل معجزہ ہے لیکن معجزہ اور استدراج میں جو فرق بیان کیا جاتا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ جو خرق عادت پیغمبر سے صادر ہو وہ معجزہ ہو اور جو کافر سے ظہور میں آئے وہ استدراج ہے حضرت عیسیٰ نے مُردے زندہ کیے تو اعجاز تھا اور دجال مردے زندہ کر گیا تو یہ استدراج ہے حضرت ابراہیم علیہ السلام آگ سے بچ گئے تو معجزہ تھا اور زردشت پر آگ اثر نہیں کرتی تھی تو یہ استدراج تھا خرق عادت دونوں ہیں انتساب کے اختلاف سے نام بدل جاتا ہے اس صورت میں عجیب مشکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ پیغمبر کے پچاننے کا یہ طریقہ ٹھہرا کہ اس سے معجزہ صادر ہوا اور معجزہ کی شناخت یہ کہ پیغمبر سے صادر ہو۔

شاید یہ کہا جائے کہ معجزہ اور استدراج میں یہ فرق ہے کہ معجزہ کا جواب نہیں ہو سکتا اور استدراج کا جواب ہو سکتا ہے لیکن یہ بھی صحیح نہیں جواب ہو سکنے سے کیا مراد ہے اگر یہ مراد ہے کہ جو وقت پیغمبر نے معجزہ پیش کیا تھا اس وقت جواب نہ ہو سکا تھا تو زردشت کے زمانہ میں بھی اسکا جواب نہیں ہو سکا تھا اور اگر یہ مراد ہے کہ آئندہ کبھی جواب نہ ہو سکے تو اسکا کیا ثبوت ہے کہ انبیاء نے جو معجزے دکھائے اس کا

ابداً بد تک جواب نہ ہو سکیگا، یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ حضرت عیسیٰ نے تو اندھوں کو بینا کر دیا لیکن پھر قیامت تک کوئی نہ کر سکیگا جو چیز آج ممکن ہے وہ کل بھی ممکن ہے۔  
 اشاعرہ کے بجائے ملاحدہ کی طرف سے اگر یہ اعتراض کیا جائے تو جواب یہ ہے کہ نبوت پر کیا موقوف ہے دنیا میں ہر حق و باطل کی یہی کیفیت ہے اس بات کے پچھاننے کا کیا ذریعہ ہے کہ ایک شخص قوم کیلئے جو کچھ کر رہا ہے وہ ہمدردی کی غرض سے کر رہا ہے اور دوسرا اپنے نمود اور شہرت کی غرض سے۔ ریاکار اور رست کار میں بدیہی کاہل کیا قائم کی جاسکتی ہے؟ ابو جہل کو بت پرستی میں وہی جوش وہی خلوص وہی سرگرمی وہی از خود رنگی تھی جو حضرت حمزہ کو خدا پرستی میں تھی دونوں نے اسی دھن میں جانیں دین، لیکن ابو جہل ابو جہل اور حضرت حمزہ سید الشہداء کہلائے، یہ امر وجدانیات پر محد و ذہین محسوسات تک کی یہی حالت ہے۔

اسی بنا پر مولانا نے مثنوی میں نہایت زور کے ساتھ اس مضمون کو بار بار بیان کیا ہے۔

صد ہزار ان انجین اشباہ بین	اس طرح کی لاکھوں ہم شکل خیرین بین
فرق شان ہفتاد سالہ راہ بین	لیکن ان میں کو سون کا فاصلہ ہے
ہر دو صورت گزہم ماند روست	دو ذون کی ملکوتیں اگر ہم شاہ ہوں تو کچھ ہرچ بین
آب تلخ و آب شیرین اصفات	میٹھا اور تلخ پانی دو ذون کا رنگ صاف ہوتا ہے
ہر دو یک گل خوردہ ز نور و نخل	بھڑ اور شہد کی مکھی ایک ہی پھول چوستی بین
لیک شہزاد نیش و زین دیگر محسل	لیکن اُس سے نیش اور زین سے شہید پیدا ہوتا ہے

ہر دو گون آہو گیا ہر دو ند و آب	دو فون قسم کے ہر گھانٹا کھاتے ہیں پانی پیتے ہیں
زمین کی سرگین شد و زان شکتاب	لیکن اس سے مینگنی اور اس سے مشکک ابو سنا
ہر دو نے خور و نماز یک آب خور	دو فون قسم کے نہ ایک ہی طرح کی غذا کھاتی ہیں
آن کی خالی و آن پر از شکر	لیکن یہ خالی اور وہ شکر سے لبریز ہوتا ہے
این خور و زاید ہمہ بخل و حسد	ایک آدمی غنہ کھاتا ہے تو اس سے بخل اور حسد پیدا ہوتا ہے
وان خور و آید ہمہ نور احد	دوسرا آدمی جو کھاتا ہے اس سے خدائی نور پیدا ہوتا ہے
این زمین پاک ست آن شکو ست بد	یہ پاک زمین ہے اور وہ مشہور
این فرشتہ پاک آن دیو ست ود	یہ فرشتہ ہے اور وہ شیطان
بخر تلخ و بخر شیرین در میان	شیرین اور تلخ سمندر سے ہوئے ہیں
در میان شان برف لا یغیان	لیکن دو زمین ایک صحائل ہیں جس سے تھوڑے زمین کے
ز تر قلب و ز نیکو و عیار	کھوٹے اور کھرے روپیہ کی تمیز
بے محک ہر گزندانی ز اعتبار	کسوٹی کے بغیر نہیں ہو سکتی
صلح و طالح بہ صورت مشتبہ	نیک اور بد کار کی صورتیں جتنی جلتی ہوئی ہوتی ہیں
دیدہ بکشا، بو کہ گردی منبتہ	آنکھیں کھولو تو تمیز ہو سکے گی
بخر ہمیش شیرین چون شکر	دریا کا آدھا حصہ شکر کی طرح شیرین ہے
طعم شیرین رنگ وشن چون تر	مرا شیرین اور رنگ چاند کی طرح روشن ہے
نیم دیگر تلخ همچون زہر رار	دوسرا نصف حصہ سانپ کے زہر کی طرح ہے

طعم تلخ و رنگ مظلم قیر دار	مزا تلخ اور رنگ قیر کی طرح سیاہ
ای بسا شیرین کہ چون شکر بود	ہست سی ایسی چیزیں ہیں جو شکر کی طرح میٹھیں
لیک زہرائد رشتہ مضمحل بود	لیکن اُس کے باطن میں زہر ہے

اس تمام تقریر کا حاصل یہ ہے کہ دنیا میں سیکڑوں ہزاروں چیزیں ایسی ہیں جو شکل و صورت میں بالکل ہرنگ ہیں لیکن درحقیقت دونوں میں کوئی نسبت نہیں اور جب محسوسات کا یہ حال ہے تو جو چیزیں محض ذوق اور وجدان سے تعلق رکھتی ہیں انہیں اس قسم کا شبہ پیدا ہونا تو ضروری چیز ہے۔

نبوت کی تصدیق اس بنا پر یہ قومی شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ حالت ہے تو آخر نبی اور متنبی میں تمیز کا کیا ذریعہ ہے کیونکہ کہا جاسکتا ہے کہ نبی کے دل میں جو مضامین القا ہوتے ہیں وہ خدا کی طرف سے ہوتے ہیں اور متنبی کے دل میں شیطان کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جبرطیٹھے اور کھاری پانی کے پچانے کا ذریعہ صرف قوت ذالقمہ ہے اس طرح نبوت کی تمیز کا ذریعہ صرف وجدان صحیح اور ذوق سلیم ہے۔

جز کہ صاحبِ وق نشاند بیاب	صاحبِ وق کے سوا اور کون پہچان سکتا ہو؟
او شناسد آبِ خوش از شور آب	وہی تمیز کر سکتا ہے کہ یہ پانی میٹھا ہے اور یہ کھارا
جز کہ صاحبِ وق بشناسد طعم	صاحبِ وق کے سوا کس کی تمیز اور کون کر سکتا
شہد رانا خوردہ کے دانی ز موم	جب تک شہد کو سکھاؤ موم اور شہدین کہہ کر نہ کر سکتے ہو
سحر را بمعجزہ کردہ قیاس	اُسے سحر کو معجزہ پر قیاس کیا

ہر دورا بر مکر پیدا روا ساس	اور یہ سمجھا کہ دونوں کی بنیاد فریب پر ہے
زیرِ قلب وزرِ نیکو در عیار	تم کھوٹے اور کھرے روپیہ کو
بے محک ہرگز نہ دانی ز اعتبار	کسوٹی کے بغیر تمیز نہیں کر سکتے
ہر کرار دجان خدا بند محک	خدا نے جسکی طبیعت میں کسوٹی رکھی ہے
ہر یقین را باز داند از شک	وہی یقین اور شک میں تمیز کر سکتا ہے
چون شود از رنج و علت دل سلیم	جب آدمی کے دل میں کوئی بیماری نہیں ہوتی
طعم صدق و کذب را باشد علیم	وہ صدق اور کذب کے فرق کو پہچان لیتا ہے

حقیقت یہ ہے کہ انسانوں کی فطرت خدا نے مختلف بنائی ہے، بعض آدمی ایسے ہوتے ہیں جنکی طبیعت میں فطرتی کجی اور شرارت ہوتی ہے، انکے دل میں صحیح اور سچی بات انہیں سن کر ہی وہ ہر بات میں کر پڑی اور شک پیدا کرتے ہیں، بد اعتقادی، انکار اور شک، انکے خیر میں داخل ہوتا ہے اور اسوجہ سے ان خیالات کا اثر وہ اس آسانی سے قبول کر لیتی ہیں جس طرح آئینہ میں عکس اُتر آتا ہے، ایک ذرا سا سہارا اُٹکی اس فطرت کو اور قوی کر دیتا ہے، یہ لوگ کسی طرح راہِ راست پر نہیں آتے انھی کی شان میں خدا فرمایا ہے یضل بہ کثیراً خدا قرآن کے ذریعہ سے اکثروں کو گمراہ کرتا ہے۔

برخلاف اسکے بعض آدمی فطرۃً سلیم، طبع نیک، دل اور اثر پذیر پیدا ہوتے ہیں، انکا دل نیکی کا اثر نہایت جلد قبول کر لیتا ہے، اور بُری باتوں سے فوراً باز آتا ہے، عمدہ تعلیم و تلقین انکے دل میں اُتر جاتی ہے، انکا وجدان اور ذوق نہایت صحیح ہوتا ہے جو

نیک و بد غلط و صحیح حق و باطل میں خود بخود تمیز کر لیتا ہے اسی فطرت کا اقتضا ہوتا ہے کہ جب نبی انکو کوئی بات تلقین کرتا ہے تو اسکا دل خود بخود اسکی طرف کھنٹتا ہے اور وہ اسکو بغیر کسی بحث و شک اور شبہ کے تسلیم کرتے ہیں مولانا نے اس مضمون کو نہایت عمدہ تشبیہ کے پیرایہ میں ادا کیا ہے وہ فرماتے ہیں

تشنہ را چون بگوئی و شتاب	اگر تم کسی پیاسے سے کہو کہ
در قح آب ست بستان و آداب	پالہ میں پانی ہے دوڑ کر آؤ اور پی لو
پیچ گوید تشنہ بکین دعوی ست اورو	تو کیا پیاسیہ کہیگا کہ یہ دعوی ہے اسلیئے تو
از برم لے دعی! جھور شو	یہ ثابت کرو کہ یہ صاف پانی ہے ورنہ
یا گواہ و حجتہ بنما کہ این	میرے پاس سے چلے جاؤ۔
جنس آب ست ازان با معین	
یا بہ طفل شیر مادر بانگ زد	یا اسکی مثال یہ ہے کہ شلا کسی عورت نے اپنے بچے کو
کہ بیامن مادرمان لے ولد	پکارا کہ میرے پاس آ، میں تیری مان ہوں
طفل گوید ادا را بجحت بیار	تو کیا بچہ یہ کہیگا کہ تم پہلا پانا ان ہننا ثابت کرو
تا کہ با شیرت بگیرم من قرار	تب میں تمہارا دودھ پیوں گا
در دل ہر امتی کہ حق فرہ است	جس شخص کے دل میں حق کا فرہ ہے
روی و آواز پیغمبر معجزہ است	اسکے لیے پیغمبر کا موعظہ اور اسکی آواز معجزہ ہے
چون پیغمبر از برون بانگے زند	جب پیغمبر باہر سے آواز دیتا ہے

جان امت در درون سجدہ کند	تو اس شخص کا دل اندر سے سجدہ کرتا ہے
زانکہ جنسِ بائگ واندر جہان	کیونکہ اس قسم کی آواز
از کسی نشنیدہ باشد گوش جان	دنیا میں کبھی سامعہ روحانی نے سنی نہیں



## معجزہ

معجزہ کے متعلق تین امر بحث طلب ہیں۔

۱۔ خرق عادت ممکن ہے یا نہیں۔

۲۔ معجزہ شرط نبوت ہے یا نہیں

۳۔ معجزہ سے نبوت کی تصدیق ہوتی ہے یا نہیں۔

پہلی بحث امام رازی نے تفسیر کبیر اور مطالب عالیہ میں لکھا ہے کہ خرق عادت کے متعلق تین رائیں ہیں حکما کا مذہب ہے کہ کسی حالت میں ممکن نہیں، اشاعرہ کہتے ہیں کہ ہر وقت ممکن ہے، یہ نزاع اصل میں اس بنا پر ہے کہ حکما کے نزدیک کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ قائم ہے اور معلول کبھی علت سے متخلف نہیں ہو سکتا، اشاعرہ کے نزدیک کوئی چیز کسی کی علت نہیں نہ کسی شے میں کوئی خاصہ رہتا ہے، معتزلہ کا مذہب ہے کہ خرق عادت کبھی کبھی اتفاقیہ وقوع میں آتی ہے۔

مولانا کا مذہب بظاہر معتزلہ کے موافق معلوم ہوتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

سننے بہاد و اسباب طرُق      طالبانِ رازیر این ازرقِ ترق

بیشتر احوال بر سنت رود      گاہ قدرت خارقِ سنت شود

سنت و عادت نہادہ بافرہ      باز کردہ خرقِ عادت بمعجزہ

لے گرفتار سبب بیرون پیر      یک عزلِ آن مستب ظن مبر

ہرچہ خواہا از سبب آورد      قدرت مطلق سببها بر در د

لیک اغلب بر سبب راند نقاد      تا بد اندطالے جستن مراد

چون سبب بود چہ رہ جوید مرید      پس سبب در راہ می آید پدید

حقیقت یہ ہے کہ خرق عادت کے متعلق حکما اور اشاعرہ دونوں افراط و تفریط کی حد تک پہنچ گئے ہیں اشاعرہ نے تو سب سے ہر قسم کی قید اٹھا دی ہے، ان کے نزدیک کوئی چیز نہ کسی کی علت ہے نہ سبب ہے، نہ کسی چیز میں کوئی خاصہ ہے، نہ تاثیر ہے، یہی خیال ہے جسکی بدولت ہر زمانہ میں سیکڑوں اشخاص پر لوگوں کو یہ عقیدہ رہتا ہے کہ ہر قسم کی خرق عادت اور کرامتیں اسے سرزد ہو سکتی ہیں۔

لیکن حکما کی قید اور بندش بھی اعتدال سے متجاوز ہے اس سے صرف مذہبی خیال کو ضرر نہیں پہنچتا بلکہ خود فلسفہ کی ترقی کی راہ میں بھی مسدود ہو جاتی ہیں حکما کے خیال کا نتیجہ یہ ہے کہ علت و معلول کا جو سلسلہ قرار پا گیا، جو چیز جس چیز کی علت مان لی گئی، جس شے کا جو خاصہ اور اثر تسلیم کر لیا گیا، اس میں کسی تغیر اور انقلاب امکان نہیں، لیکن اگر سپر قطعی یقین کر لیا جائے تو آئندہ ترقیوں کے لیے کیا رہ جاتا ہے آج تک یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ نباتات میں کسی قسم کی حرکت ارادی نہیں، لیکن اب تحقیقات نے ثابت کر دیا کہ ایک قسم کی ایسی بیل موجود ہے جو سامنے سے گزرنے والے آدمی پر بڑھ کر لیٹ جاتی ہے اور اس کا خون چوس لیتی ہے آج تک

لے دفتر خیمہ در بیان انکے حلالے حق و قدرت او موقوف بر قابلیت نیست الخ۔

یہ قطعی یقین تھا کہ روشنی اجسام کثیفہ سے پار نہیں ہو سکتی، لیکن رُوم نے اس اصول کو بالکل باطل کر دیا، بے شبہ فلسفہ اسی کا نام ہے کہ تمام کائنات میں قانون قدرت سبب اور مسبب کا سلسلہ دریافت کیا جائے لیکن فلسفہ کی ترقی اسپر بنی ہے کہ تحقیقات موجودہ پر قناعت نہ کی جائے بلکہ ہر وقت اس غرض سے نئے نئے تحقیقات عمل میں آتے رہیں کہ ہم نے جو سلسلہ قرار دیا تھا کہ میں وہ غلط تو نہ ہو، اور اسکے بجائے کوئی دوسرا قانون قدرت تو نہ ہو۔

ان دونوں باتوں کے لحاظ سے مولانا نے ایک معتدل طریقہ اختیار کیا، وہ شاعر کے برخلاف اس بات کے قائل ہیں کہ عالم میں ایک قانون قدرت اور ایک سلسلہ انتظام ہے اور اگر یہ نہ ہو تو انسان کسی کام کے لیے کوئی کوشش اور تدبیر نہ کر سکتے کیونکہ جب یہ معلوم ہے کہ کوئی چیز کسی کی علت نہیں تو کسی کام کے اسباب اور علت کی تلاش کیوں ہوگی؟

چون سبب نہ ہو چہ رہ جوید مرید پس سبب در راہ می آید پدید  
لیکن اسکے ساتھ یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ خدا کے تمام قانون قدرت کا احاطہ نہیں ہو چکا ہے جن چیزوں کو تم اسباب سمجھ رہے ہو ممکن ہے کہ ایک ایسا قانون قدرت ثابت ہو جس کے سامنے یہ تمام سلسلہ اسباب غلط ہو جائے۔

ای گرفتار سبب بیرون میر      ایک عزل آن مسبب ظن میر  
ہرچہ خواہد از مسبب آورد      قدرت مطلق سببہا برورد

اس بحث میں مولانا نے ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے سلسلہ اسباب پر زیادہ غور کرنے کا اکثر یہ بھی نتیجہ ہوتا ہے کہ انسان خدا کے وجود سے بالکل منکر ہو جاتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ اخیر علت اعلیٰ کوئی چیز نہیں بلکہ اسباب کا ایک سلسلہ غیر تنہا ہی ہے جو قدیم سے قائم ہے اور برابر چلا جاتا ہے جو کچھ ہوتا ہے اسی سلسلہ کا نتیجہ ہے ان اسباب کا اخیر میں چکر کسی علت اعلیٰ پر منتہی ہونا کچھ ضرور نہیں۔

اس مسئلہ سے بچنے کیلئے انسان کو چاہیے کہ سلسلہ اسباب کے ساتھ ہر وقت اس بات کو نظر رکھے کہ گو وہ سطح درو اسطریکڑوں ہزاروں اسباب کا سلسلہ قائم ہے لیکن دراصل یہ تمام کلیں ایک قوت عظم کے چلانے سے چل رہی ہیں اسلئے یہ اسباب اصلی اسباب نہیں اصلی سبب وہی قوت عظم ہے جہاں تک یہ سلسلہ پہنچ کر ختم ہوتا ہے۔

این سبب با نظر پردہ ہاست	کہ نہ ہر دیا از صنعتش را سزا است
دیدہ باید سبب سورخ کن	تا محجب را بر کند از بیخ و بن
تا مستبب بیند اندر لا مکان	ہر زہ بیند جہد و اسباب و کان
از مسبب میرسد ہر خیر و شر	نیست اسباب و سائل را اثر

مولانا بحر العلوم ان شعرون کی شرح میں لکھتے ہیں۔

پس اعتماد بر جہد اسباب نباید کرد کہ این کار ہر زہ است نہ آن کہ جہد اسباب نباید کرد بلکہ شان حکیم آنست کہ طلب نہ کند چیزی را مگر یہ نجی کہ مدد تعالیٰ نہادہ است آن نج را و آن اسباب اند پس اسباب را نباید گذاشت تا ستر نہادن اسباب

منکشف گرد و نمی بینی کہ انبیاء علیہم السلام از سبب طلب مطلوب می کردند و در غرض  
مراعات اسباب می نمودند بلکہ در جمیع امور۔

اس جگہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا نے جا بجا یہ تصریح کی ہے کہ انبیاء کے معجزات  
بغیر اسباب کے وجود میں آتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔

انبیاء در قطع اسباب آمدند      معجزات خویش در کیوان زدند

اس مضمون کے اور بہتے شعراء میں اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ قطع اسباب سے مولانا کا یہ مطلب نہیں کہ  
در حقیقت ان معجزات کا سبب نہیں بلکہ قصیدہ ہے کہ وہ اسباب ہمارے فہم سے بالاتر ہوتے ہیں  
یعنی ان اسباب کے علاوہ ہوتے ہیں جنکو ہم تحقیق کر چکے ہیں چنانچہ مولانا خود فرماتے ہیں۔

ہست بر اسباب اسباب دگر      در سبب منکر بدان افکن نظر

آن سببہا انبیا را رہبر است      آن سببہا زمین سببہا برتر است

این سبب را محرم آدم عقلما      دان سببہا است محرم انبیا

معجزہ دلیل نبوت ہے یا نہیں [اور پر گزر چکا کہ مولانا کے نزدیک نبوت کی تصدیق کیلئے

معجزہ شرط نہیں جسکے دل میں ایمان کا مزہ ہوتا ہے پیغمبر کی صورت اور اسکی  
باتیں اسکے حق میں معجزہ کا کام دیتی ہیں۔

در دل ہر کس کہ از دانش مزہ است      رومی آواز پیغمبر معجزہ است

لیکن مولانا نے اسی پر قناعت نہیں کی بلکہ صاف صاف تصریح کی کہ معجزہ ایمان کا  
سبب نہیں ہوتا اور اس سے ایمان پیدا بھی ہوئے تو جبری ایمان پیدا ہوتا ہے

نہ ذوقی۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

موجبہ ایمان نباشد معجزات	معجزات ایمان کا سبب نہیں ہوتے
بوی جنسیت کند جذب صفات	جنسیت کی بصفت کو جذب کرتی ہے
معجزات از بہر قہر دشمن است	معجزے اس لیے ہوتے ہیں کہ دشمن بے چارے ہیں
بوی جنسیت سوئی لہ و دین است	لیکن جنسیت کی بواسطہ کیلئے ہر کدال تک پہنچ جائے
قہر گرد و دشمن آتا دوست کے	دشمن دبا جاتا ہے لیکن دوست نہیں ہوتا
دوست کے گرد و بستہ گردنے	وہ شخص بھلا دوست کیا ہوگا جو گردن پر کر لایا گیا

مولانا نے اس بحث میں ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے اسکی تفصیل یہ ہے

معجزہ سے نبوت پر جو استدلال کیا جاتا ہے اسکی منطقی ترتیب یہ ہوتی ہے۔

اس شخص سے یہ فعل (معجزہ) صادر ہوا ہے۔

اور جس شخص سے یہ فعل صادر ہو وہ پیغمبر ہے۔

اس لیے یہ شخص پیغمبر ہے۔

اس صورت میں پیغمبر کا اثر بالذات خارجی چیز پر ہوتا ہے مثلاً دریا کا پھٹ جانا،

سنگریزوں کا بولنا وغیرہ وغیرہ اس اثر سے پھر بواسطہ قلب پر اثر پڑتا ہے یعنی آدمی

اس بنا پر ایمان لاتا ہے کہ جب اس شخص نے دریا کو شق کر دیا، تو ضرور پیغمبر ہے۔

لیکن بجائے اسکے کہ معجزہ کسی پتھر یا دریا، یا اور جادات پر اثر کرے یہ زیادہ آسان ہے

لہذا قریشی حکایت رنجور شدن بلال۔

کہ پہلے پہل دل ہی پر اثر کرے خدا جب یہ چاہتا ہے کہ پیغمبر پر لوگ ایمان لائیں تو یہ زیادہ آسان اور زیادہ دل نشین طریقہ ہے کہ بجائے جمادات کے خود لوگوں کے دلوں کو متاثر کرے کہ وہ ایمان قبول کر لیں اور یہی اصلی معجزہ کہا جاسکتا ہے مولانا اس نکتہ کو ان الفاظ میں ادا کرتے ہیں۔

معجزہ کان بر جانے کرد اثر	یا عصا یا بحر۔ یا شوق لقمہ
گر اثر بر جان زندہ واسطہ	متصل گردد بہ پنهان رابطہ
بر جمادات آن اثر عاریہ است	آن پے روح خوش متوار یہ است
تا ازان جا مذاثر گیر ضمیر	حبذا ان بے ہیولائے خمیر
بر زندان جانِ کامل معجزات	بر ضمیر جان طالبِ جن حیات

آخر شعر میں معجزہ کی اصلی حقیقت بتائی ہے یعنی پیغمبر کا روحانی اثر خود طالب کی روح پر پڑتا ہے کسی واسطہ اور ذریعہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔

## روح

اس قدر عموماً مسلم ہے کہ یہ مسئلہ عقاید کا سب سے اہم مسئلہ ہے عام لوگوں کے نزدیک اسکی اہمیت معاویہ کے عقیدہ کے لحاظ سے ہے کیونکہ اگر روح کا وجود نہ تسلیم کیا جائے تو معاویہ کا اثبات نہیں ہو سکتا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ کل نظام مذہبی کی بنیاد ہے وجود باری، نظم کائنات، نبوت، عقاب و ثواب، ان تمام مسائل کا اذعان روح ہی کی حقیقت پر غور کرنے سے ہو سکتا ہے اسی بنا پر مولانا نے اس مسئلہ پر بہت زور دیا ہے اور بار بار مختلف موقعوں پر روح کی حقیقت، حالت اور خواص سے بحث کی ہے روح کے متعلق اہل علم کی رائیں نہایت مختلف ہیں، حکماء طبعیین اور جالیونوس و فیثاغورس کا یہ مذہب ہے کہ روح کوئی جداگانہ چیز نہیں بلکہ ترکیب عناصر سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے اسی کا نام روح ہے ارسطو کتاب ثولوجیا میں لکھتا ہے:

فان اصحاب فیثاغورس وصفوا النفس فقالوا انها ایتلاف الاجرام کالاینتلاف الکائن فی اوتار العود

فیثاغورس کے پیرو اس بات کے قائل ہیں کہ روح عناصر کی ترکیب کا نام ہے عود (ایک باجہ کا نام ہے) کے تاروں کی ترکیب کی طرح۔

آج کل یورپ کے اکثر حکما کا بھی یہی مذہب ہے، انکے نزدیک جسم کی ترکیب کے سوا انسان میں اور کوئی چیز نہیں، اسی سے وہ افعال سرزد ہوتے ہیں جنکو لوگ روح کے خواص اور افعال سے تعبیر کرتے ہیں۔



تعجب یہ ہے کہ ہمارے علمائے متکلمین کا بھی یہی مذہب ہے اسی بنا پر وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ انسان جب مرتا ہے تو روح بھی فنا ہو جاتی ہے، متکلمین اور طبعیین میں صرف یہ فرق ہے کہ طبعیین کے نزدیک انسان کا عین تک خاتمہ ہے لیکن متکلمین کے نزدیک خدا قیامت میں اسی جسم کو دوبارہ پیدا کرے گا اور اس میں نئے سے سے روح پھونکے گا، افلاطون اور دیگر حکما کا یہ مذہب ہے کہ روح ایک جوہر مستقل ہے جو بدن سے بطور آلہ کے کام لیتا ہے بدن کے فنا ہونے سے اسکی ذات میں کوئی نقصان نہیں آتا، البتہ آلہ کے نہ ہونے سے جو کام وہ کرتا تھا وہ رُک جاتا ہے۔  
 ابوعلی سینا، امام غزالی اور صوفیہ و حکماء اسلام کا یہی مذہب ہے اور مولانا روم بھی اسی کے قائل ہیں ابوعلی سینا نے اشارات وغیرہ میں روح کے اثبات کے بہت سے دلائل لکھے ہیں جنکو دیکھ کر ہنسی آتی ہے سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ جن انسان کسی ایسی چیز کا تصور کرتا ہے جسکا تجزیہ نہیں ہو سکتا مثلاً نقطہ وغیرہ تو ضرور ہے کہ جس چیز میں یہ تصور مرسم ہو وہ بھی غیر منقسم ہو کیونکہ اگر وہ منقسم ہوگی تو جس چیز کا تصور ہوگا وہ بھی منقسم ہو سکے گی کیونکہ محل کے انقسام سے حال کا انقسام لازم ہے حالانکہ یہ پہلے ہم فرض کر چکے ہیں کہ نقطہ وغیرہ منقسم نہیں ہو سکتے۔

اب جس چیز میں نقطہ کی صورت مرسم ہوئی ہے وہ جسمانی نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر جسمانی ہوگی تو اسکا تجزیہ ہو سکے گا تو جو چیز اس میں مرسم ہے اسکا بھی تجزیہ ہو سیکے گا اور یہ محال ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ انسان میں کوئی ایسی بھی چیز ہے جو جسمانی نہیں اور اسی کا نام روح ہے لیکن اگر یہ استدلال صحیح ہو تو خوشبو رنگ مزہ وغیرہ کا بھی انقسام ہو سکیگا کیونکہ یہ چیزیں جسم پائی جاتی ہیں اور جسم قابل انقسام ہے اور یہ کلیہ ٹھہر چکا کہ جب محل قابل انقسام ہوتا ہے تو جو چیز اس میں حال ہوتی ہے وہ بھی قابل انقسام ہوتی ہے۔  
 بوعلی سینا نے اسی قسم کے اور بہت سے لغو اور پادروہ دلائل قائم کیے ہیں حقیقت یہ ہے کہ روح وغیرہ اس قسم کی چیزیں نہیں جن پر اس قسم کے دلائل قائم ہو سکیں جیسے محسوسات اور اذیات کے لیے ہو سکتے ہیں ان چیزوں کے ثابت کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ انکی حقیقت اور خواص کی اس طرح تشریح کی جائے کہ خود بخود دل میں اذعان کی کیفیت پیدا ہو جائے مولانا نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے اس اجمال کی تفصیل یہ اس قدر بدیہی ہے کہ عالم میں جو چیزیں موجود ہیں ان میں بے انتہا فرق مراتب پایا جاتا ہے سب سے کمتر درجہ عناصر کا ہے یعنی وہ چیزیں جن میں کسی قسم کی ترکیب نہیں اور اس لیے ان میں دست قدرت اپنی صنایع انہیں دکھا سکتا اس طبقہ کو جما دیتے ہیں اسکے بعد ترکیب شروع ہوتی ہے اور یہی عالم فطرت کے ترقیوں کی پہلی منزل ہے ترکیب کا ابتدائی درجہ نباتات ہیں نباتات کے ہزاروں لاکھوں اقسام ہیں اور ان میں فطرت کی ہزاروں عجیب و غریب صنعت گریاں نظر آتی ہیں تاہم انہیں چونکہ ادراک کا شائبہ نہیں وہ ایک خاص درجہ سے لگے نہیں جھٹکتے نباتات کے بعد حیوانات کا درجہ ہے جسکی صفت تمیزہ ادراک ہے اور یہیں سے

روحانیت کی ابتدا ہے، روح کے گواہ بہت سے اوصاف ہیں جنکی وجہ سے وہ اور جن  
متنازع ہیں لیکن سب سے بڑا خاصہ ادراک ہے اسلیے روح حقیقت ادراک ہی کا نام  
ہے اور چونکہ ادراک کے مراتب میں فرق ہے اسلیے مولانا کی رے کے موافق  
روحانیت کئی مشکک ہے جو بعض افراد میں کم بعض میں زیادہ اور بعض میں اس سے  
زیادہ ہے جس طرح سفیدی و سیاہی کہ بعض افراد میں کم اور بعض میں زیادہ پائی  
جاتی ہے پچانچہ فرماتے ہیں۔

جان چہ باشد با خبر از خیر و شر	جان روح کس چہ کا نام ہے اس چیز کا جو خیر و شر کو جانے
شاد از احسان و گریان از ضرر	اور جو فائدہ سے خوش اور نقصان سے غمیدہ ہوتی ہے
چون سرو ماہیت جان مجرست	جب جان کی ماہیت ادراک ٹھہری۔
ہر کہ او آگاہ تر با جان ترست	تو جسکو زیادہ ادراک ہے میں زیادہ جان ہے
اقتضای جان چو اید الگمیست	جان کا اقتضا جب ادراک ٹھہرا
ہر کہ آگاہ تر بود و جانش قویست	تو جو زیادہ ادراک لکھتا ہے اسکی جان زیادہ قوی ہے
روح را تا تاثیر آگاہ ہے بود	روح کی تاثیر ادراک ہے
ہر کہ را این بیشش الہی بود	اسلیے جہین یہ زیادہ ہو وہ خدائی آدمی ہے
جان نباشد جز خبر در آزمون	روح ادراک کے سوا اور کوئی چیز نہیں
ہر کہ را افزون خبر جانش افزون	اسلیے جہین راک زیادہ ہے اس میں روح بھی زیادہ ہے
جان باز جان حیوان بیشتر	ہماری جان حیوان سے زیادہ ہے

کیونکہ اس لیے کہ وہ زیادہ اور ہلکے رکھتی ہے

ازچہ رو؟ زان کو فرون دار و خیر

پھر چہاری جان سے زیادہ لاکھ کی جان ہے

پس فرون از جان جان ملک

جو جس مشترک سے بری ہے

کو نترہ مشد ز حس مشترک

خدا کی عقل بے حمت ہے

بے حمت ان عقل علام البیان

وہ عقل سے بڑھ کر عقل اور جان بڑھ کر جان ہے

عقل تراز عقل و جان تر ہم جان

روح اگرچہ تمام حیوانات میں پائی جاتی ہے اور اگرچہ حیوانات کے مختلف انواع میں اسکے مراتب نہایت متفاوت ہیں تاہم حیوانات میں جو روح ہے وہ ترقی کی ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی اس حد کو روح حیوانی کہتے ہیں اس سے آگے جو درجہ ہے وہ روح انسانی ہے

غیر فہم و جان کہ درگا و نہرست آدمی را عقل و جان دیگرست

اس روح کے خواص اور اوصاف مولانا کے فلسفہ کے مطابق یہ ہیں۔

۱۔ وہ ایک جوہر مجرد اور جسمانیت سے بالکل بری ہے اسکا تعلق جسم نہیں بلکہ اس روح حیوانی سے ہے جو انسان میں موجود ہے یہ تعلق اس قسم کے جسطرح آفتاب آئینہ سے آفتاب اپنی جگہ موجود ہے لیکن اسکا عکس آئینہ پر پڑتا ہے اور اسکا عکس روشن کر دیتا ہے اسی طرح روح عالم ملکوت میں ہے اسکا پرتور روح حیوانی پر پڑتا ہے اور اسکی وجہ سے انسان عجیب و غریب قوی کا مظہر بن جاتا ہے۔

جاشا! تو اس جهان سے باہر ہے

حاش بند تو بر و نی زمین جهان

ہم بوقتِ زندگی ہم بعد آن	زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی
درہوئے غیب مرغی می پرد	ہو این ایک مرغ اُڑتا جاتا ہے۔
سایہ او بر زمین سے گسترود	اور اُس کا سایہ زمین پر پڑتا ہے
جسم سایہ سایہ دل است	جسم روح کے سایہ کا سایہ ہے
جسم کے اندر خورپایہ دل است	جسم کو دل ہے کیا نسبت !
مردختہ روح او چون آفتاب	جب آدمی سو جاتا ہے تو روح آفتاب کی طرح ہوتا
در فلک تابان در تن جامہ خواب	پرگنتی ہے اور بدن خواب کی کپڑوں میں ہوتا ہے
جان نہان اندر خلا پہنچو سجات	روح خلائق سجات کی طرح مخفی ہے
تن ثقلب می کند زیر کاف	اور بدن کاف کے نیچے کرٹوین بدلتا ہے
روح من چون امر ربی مخفی ست	میری روح خدا کے امر کی طرح مخفی ہے
ہر مثالی کہ گویم منتفی ست	روح کی جو مثال دی جائے سب غلط ہو

۲۔ روح کی ترقی کے مراتب سلسلہ بہ سلسلہ بڑھتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ اس کا

ایک ایسا درجہ آتا ہے جو عام روح انسانی سے اُس قدر بالاتر ہے جس قدر انسانی روح حیوانی روح سے، یہی درجہ نبوت کا ہے !

غیر فہم و جان کہ درگاؤ خور است	آدمی را عقل و جان دیگر است
باز غیر عقل و جان آدمی	ہست جانی در نبی و در ولی
روح وحی از عقل پنهان تر بود	ز انکہ و غیب است و از ان ہر بود

عقول مجرودہ اور روحانیاں جو نظام عالم کے کام پر مامور ہیں اسی روح کے سلسلہ میں واقع ہیں  
۳۔ جس طرح انسان کا جسم جو کام کرتا ہے اس وجہ سے کرتا ہے کما سپر روح کا  
پرتو ہے اسی طرح روح پر عالم قدس کا پرتو ہے۔

آن چنان کہ پرتو جان برتن است      پرتو جانانہ بر جان من است  
جان جان چون واکشد پار از جان      جان چنان گرد کہ بی تن جان مان  
چون تو ندیدی اہ جان خود بردہ گیر      جان کہ بی تو زندہ باشد مردہ گیر  
حاصل یہ ہے کہ روح ایک جوہر مجرود ہے اور انسان میں جو روح حیوانی ہے جس کو  
جان بھی کہتے ہیں یہ اس کے کام کرنے کا ایک آلہ ہے جس طرح کاریگر آلہ کے بغیر  
کام نہیں کر سکتا روح بھی اس روح حیوانی کے بغیر کام نہیں کر سکتی لیکن فی نفسہ  
بالکل ایک جداگانہ شے ہے اور چونکہ وہ جوہر مجرود ہے یعنی نہ مادہ ہے نہ مادہ  
سے مرکب ہے اس لیے اسکو فنا نہیں انسان دراصل اسی روح کا نام ہے اور یہ  
جسم اور روح حیوانی اسکا قالب ہے۔

جان ہمہ فرست تن نگست و بو      رنگ و بو بگزار و دیگر آن گو  
رنگ دیگر شد ولیکن جان پاک      فارغ از رنگست از ارکان خاک  
چون نہ دان این تن چہ گفت      نے تشارشاید این نہ صفت  
زین بدن اندر عبدانی لے سپر      مرغ روست بستہ باجنس در  
روح بازست و طبلایع راغما      دار و از زافان و چندان اغما

پوست ان تن او مغز آن دوش	مغز میوہ بہت از پوستش
یک دمے اور اطلب گراؤمی	مغز مغزے وارد آخر آدمی
درد و گز تن عالمی پنهان شدہ	بحر علمی در نمی پنهان شدہ
آفتابی جس عقد نیست حیف	جان بے کیفی شدہ محسوس کیف
تار سد خوش خوش میدان فتوح	این ہمہ بہر تر قہماے روح
آخر الامرا ز ملائک بہتر است	مرد اول بستہ خواب خور است
جسم پیش بحر جان چون قطرہ	جسم را نبود از ان عز بہرہ
چون رود جان جسم میں چون میشود	جسم از جان و زافزون میشود
جان لقا تہمان جولان کنیست	حد جسمت یکد کف خود پیشیت
جسم بے آن نور نبود جز خراب	نور بے این جسم می بند بخواب
بیشتر روح انسانی ستاین	باز نامہ روح حیوانی ستاین
تا کہ در ہر کوزہ چہ بود آن نگر	جسم ہا چون کوزہ ہا ی بستہ ہر

روح کی بقا کا مسئلہ تفصیل کے ساتھ معاد کے ذکر میں آئیگا۔

مولانا نے مثنوی میں جا بجا سلسلہ کائنات پر اس طرح توجہ دلائی ہے جس پر غور کرنے سے روح اور پھر روحانیات اور پھر علل العلل کا وجدان دل میں پیدا ہو جاتا ہے۔ صاف نظر آتا ہے کہ عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں کثیف و لطیف یہ بھی براہۃ

لہ کثیف بیان ہوئی مستعمل معنی مادیات بلکہ وہ چیز مراد ہے جن میں مادیت زیادہ نمایاں ہو مثلاً پھول کثیف ہے اور بو لطیف ۱۲

نظر آتا ہے کہ کثیف چیز کتنی ہی طویل و عریض اور پر عظمت و شان ہو لیکن جب تک اس میں لطیف جز شامل نہیں ہوتا وہ محض بیج اور مبتذل ہوتی ہے پھول میں خوشبو، آنکھوں میں نور جسم میں حرکت، مادہ میں قوت نہ ہو تو یہ بیکار چیزوں میں لطافت کے مایہ ج ترقی کرتے جلتے ہیں جو مثالیں ابھی مذکور ہوئیں یہ کمال لطافت کی مثال نہیں کیونکہ خوشبو وغیرہ میں بھی مادہ کا شائبہ پایا جاتا ہے لطافت کے کمال کے یہ معنی ہیں کہ نہ خود مادہ ہو نہ مادہ سے نکلا ہو اس درجہ کو حکما کے اصطلاح میں تجرد عن المادہ کہتے ہیں اور اسکا پہلا منظر روح ہے لیکن چونکہ روح میں پھر بھی اس قدر ادیت موجود ہے کہ وہ مادہ میں آسکتی ہے چنانچہ جسم انسانی میں روح سما سکتی ہے اسلئے وہ مجرد محض نہیں ہے لیکن سلسلہ ترقی کی رفتار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ درجہ بھی موجود ہے اور یہی مجردات ہیں جو تمام عالم پر متصرف ہیں اور اس عظیم شان کل کو چلا رہے ہیں۔

حکماء اسلام نے ان دونوں مراتب کا نام خلق اور امور رکھا ہے اور قرآن مجید کی اس آیت اَلَا کہُ الْخَلْقُ وَلَہُ الْاَمْرُ کے یہی معنی قرار دیے ہیں اس اصطلاح کے موافق اقویات کو عالم خلق اور مجردات کو عالم امر کہتے ہیں چنانچہ مولانا فرماتے ہیں۔

عالم خلق است اسوی جہات      بی جہت دان عالم امر وصفات

بی جہت دان عقل ملام البیان      عقل تراز عقل جان تہم زجان

قرآن مجید کی اس آیت میں قل الروح من امر ربی جو روح کو امر کہا ہے اسکے یہی معنی ہیں۔



اس تمام سلسلہ پر غور کرنے سے آخری نتیجہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب روحانیت جو عالم خلق پر متصرف اور اسکی علت ہیں آدہ اور زمان و مکان سے مجر د ہیں تو ان روحانیات کا خالق اور بھی مجر د اور منزہ محض ہوگا۔

علم امر بے ہمت ہے یعنی خصوصیات مکانیہ و زمانیہ

بے ہمت دان عالم امر صغیر

تو جو اس عالم امر کا خالق ہے وہ تو ادر ہے ہمت ہوگا

بے ہمت تر باشد امر لاجرم

تقریر مذکورہ بالا سے معلوم ہوا ہوگا کہ روح کا مسئلہ عقاید مذہبی کی جان ہے، مجردات۔ ملائکہ علیہ الطل، سب اسی مسئلہ کی فرعین ہیں اور کم سے کم یہ کہ وہ خدا کے اجمالی تصور کا ایک ذریعہ ہے اسی بنا پر حضرات صوفیہ سب سے زیادہ اسی مسئلہ پر توجہ کرتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ من عرف نفسه فقد عرف ربه

## معاد

عقائد کا یہ اہم ترین مسئلہ ہے اور حقیقت ہے کہ اگر یہ اعتقاد دل سے اٹھ جائے کہ معاصی اور افعال بد پر کبھی نہ کبھی کسی نہ کسی قسم کا مواخذہ ضرور ہوگا تو تمام دنیا میں اخلاق کا جو پائیدار ہے دفعۃً اپنے درجہ سے گر جائے گا۔

لیکن ایسا اہم مسئلہ علم کلام کی تمام موجودہ کتابوں میں جس طرح ثابت کیا جاتا ہے اس سے یقین کا پیدا ہونا ایک طرف، فطری وجدان میں بھی ضعف آجاتا ہے تمام تکلیفیں کا دعویٰ ہے کہ روح کوئی مستقل چیز نہیں، جسم کی ترکیب سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے اسی کا نام روح ہے اس لیے جب وہ مزاج فنا ہو گیا تو روح بھی فنا ہو گئی (مادہ میں کا بھی یہی مذہب ہے) لیکن قیامت میں خدا اسی جسم کو دوبارہ زندہ کرے گا اور اسی کے ساتھ روح بھی پیدا ہوگی یہ تصریح شریعت میں کہیں منصوص نہیں لیکن متکلیفین نے اس پر اس قدر زور دیا کہ اسکے لیے عاودہ معدوم کو بھی جائز ثابت کیا یعنی یہ کہ ایک شے جو معدوم ہو گئی بعینہ تمام انہی خصوصیات کے ساتھ پھر پیدا ہو سکتی ہے اسکے متعلق امام رازی اور اسکے مقلدین کی سینہ زوریاں تفریح طبع کے قابل ہیں لیکن اس کتاب میں اسکا موقع نہیں متکلیفین کے برخلاف مولانا نے اس مسئلہ کی اس طرح تشریح کی کہ روح جسم سے جدا گانہ ایک جوہر نورانی ہے اور جسم کے فنا ہونے سے اس پر صرف اس قدر اثر پڑتا ہے جتنا ایک کاریگر پر ایک خاص آلہ کے جاتے رہنے سے چنانچہ یہ بحث تفصیل گزر چکی

اور جب یہ ثابت ہے کہ روح فنا نہیں ہوتی تو معاد کے ثابت کرنے کے لیے نہ عاودہ

معدوم کی دعویٰ کی ضرورت ہے نہ احیا موتی کی۔

اصل یہ ہے کہ اخلاقی حیثیت سے تو معاد کی ضرورت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا، گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ بظاہر یہ نہایت بعید معلوم ہوتا ہے کہ انسان جب مرکز طرگل جائے تو پھر اسکو دوبارہ زندگی حاصل ہو، مولانا نے اس متبعاً کو نہایت عمدہ تشبیہوں اور تشبیہوں سے رفع کیا ہے، عمر خیام نے ایک رباعی میں لطیفہ کے طور پر معاد سے انکار کیا تھا، اور کہا تھا کہ انسان کوئی نگاہ نہیں ہے کہ ایک دفعہ کاٹ ڈالی جائے تو پھر آگ آئے مولانا اس کا جواب اسی انداز بیان میں دیتے ہیں۔

کہام دانہ فرو رفت در زمین کہ نہ رست چرا بہ دانہ انسانت این گمان باشد  
یہ استدلال اگرچہ بظاہر ایک لطیفہ ہے، لیکن دراصل وہ علمی استدلال ہے چنانچہ تفصیل آگے آتی ہے، مولانا نے معاد کے استبعاد کو اس طریقہ سے رفع کیا کہ انسان پہلے جادو تھا، جادو سے نبات ہوا، نبات سے حیوان ہوا، حیوان سے انسان ہوا۔

آبدہ اول بہ تسلیم جادو	از جادوی در نباتی اوقتا د
سا لہا اندر نباتے عمر کرد	وز جادوی یا دنا و رد از نبرد
وز نباتی چون بہ حیوان اوقتا د	نامدش حال نباتی ہیج یاد
جز بہان میلی کہ دارد سوی آن	خاصہ در وقت بہار و ضمیران
ہمچنین اقلیم تا تسلیم رفت	تا شد اکنون عاقل و نا و ز رفت
عقلہاے اولیش یا ونیست	ہم ازین عقلش تحوّل کردنی ست

تارہ دزین عقل پر حرص و طلب      صد ہزار ان عقل بیند بوجہ  
گرچہ حقہ گشت ناسی شد ز پیش      کے گزارندش در ان نشان خویش  
باز از ان خوابش بہ بیداری کشد      کہ کند بر حالت خود رنجند

انسان کی خلقت کے یہ انقلابات مذہبیا اور حکمت و ذون طرحے ثابت ہیں قرآن مجید میں ہے

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ      اور بیشک ہم نے انسان کو خلاصہ خاک سے پیدا کیا پھر  
ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ      ہم نے اسکو ایک معین مقام میں نطفہ بنایا۔

ثُمَّ نَطَقْنَا النَّطْقَ عَلَاقَةً فَخَلَقْنَا الْعِلْقَةَ مَضْغَةً      پھر ہم نے نطفہ کو خون کی بھکی بنایا پھر اسکو گوشت کا تھڑا  
فَخَلَقْنَا الْمَضْغَةَ عِظَامًا فَكُنَّ أَعْظَامَ لِحْمًا      بنایا۔ پھر ٹڈیاں بنائیں پھر ٹڈیوں پر گوشت چڑھایا۔

ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ      پھر ہم نے اسکو ایک دوسری مخلوق بنایا (یعنی حیوان) بالاتر

فلسفہ حال کے موافق بھی یہ ترتیب صحیح ہے ڈارون کی تھیوری کے موافق انسان پر  
جامدی، نباتی، حیوانی، سب حالتیں گزری ہیں صرف یہ فرق ہے کہ ڈارون روح  
انسانی کا قائل نہیں اس بنا پر وہ انسان کو الگ مخلوق نہیں سمجھتا بلکہ حیوانات ہی کی  
ایک نوع خیال کرتا ہے جس طرح گھوڑا، ہاتھی، شیر بندر وغیرہ۔

بہر حال جب یہ ثابت ہوا کہ انسان پہلے جماد تھا اجمادیت کے فنا ہونے کے بعد نبات  
ہوا، نباتیت کے فنا ہونے کے بعد حیوان، تو اس میں کوئی متبعاد نہیں معلوم ہوتا کہ یہ حالت تھی  
فنا ہو کر کوئی اور عمدہ حالت پیدا ہو اور اسی کا نام دوسری زندگی یا معاد یا قیامت ہے،

۱۵۴ آن تو کو عبد علی محمد معلوم نے مولانا کے اشارہ کو رہا لاکے شیخ میں کھلے اور اسے مولانا کے دعوے کی صحت پر استدلال کیا پھر

کسی چیز کے فنا ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ کسی سے معدوم ہو جائے بلکہ ایک ادنیٰ حالت سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنے کے لیے ضرور ہے کہ موجودہ صورت فنا ہو جائے، مولانا نے نہایت تفصیل اور بسط سے اس مسئلہ کو بیان کیا ہے کہ ترقی کے عجیب و غریب مدارج کے لیے فنا اور نیستی ضرور ہے پہلے اس کو نہایت عام فہم مثالوں میں بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

لوح را اول بشوید بے وقوف	نادان پہلے تختی کو دھو تا ہے
انگهی برے نویسد او حروف	تب اس پر حرفن لکھتا ہے
وقت شستن لوح را بایذ شاخت	تختی کے دھونے کے وقت یہ سمجھ لینا چاہیے
کہ مرآن را دفرمی خواہند ساخت	کہ اس کو ایک دفتربنائیں گے
چون اساس خاٹہ نوں گنند	جب نئے مکان کی بنیاد ڈالتے ہیں
اولین بنیاد را برمی کنند	تو پہلی بنیاد کو کھود کر گرا دیتے ہیں
گل برآرند اول از قعر زمین	پہلے زمین سے مٹی نکالتے ہیں
تا بہ آخر برکشی ماے معین	تب صاف پانی نکالتا ہے
کا خدی جوید کہ آن بنوشتہ نیست	کھنڈے کے لیے سادہ کاغذ تلاش کیا جاتا ہے
تخم کار و موضع کہ کشتہ نیست	بیج اُس زمین میں ڈالا جاتا ہے جو بڑی ہی ہوتی
ہستی اندر نیستی بتوان نمود	ہستی نیستی ہی میں دکھائی جاسکتی ہے
مال داران بر فقیر آرزو نمود	دولتمند لوگ فقیر و پیر خوات کا استعمال کرتے ہیں

ان عام فہم مثالوں کے بعد مولانا نے فطرت کے سلسلہ سے استدلال کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

تو ازان روزی کہ درہست گدی آتش یا خاک یا باغے بدی	تم جس دن کے وجود میں آئے۔ پہلے آگ یا خال یا ہوا، ستھ،
گر بدان حالت ترا بودی بقا کے رسیدی مر ترا این ارتقا	اگر تھاری وہی حالت قائم رہتی تو یہ ترقی کیونکر نصیب ہو سکتی
از مبدل ہستی اول نماد ہستی دیگر بجائے او نشانہ	بدلتے والے پہلے ہستی بدل دی اور اسکی جگہ دوسری ہستی قائم کر دی
ہچنین تا صد ہزاران ہستیا بعد یکدیگر دوم بہ زابتدا	ایطرح ہزاروں ہستیاں بدلتی چلی جائیگی کی بعد دیگرى اور پچھلی پہلی سے بہتر ہوگی
این بقا ہا از فنا ہا یافتی از فنا پس روح را بر تافتی	یہ بقائنے فنا کے بعد حاصل کی ہے پھر فنا سے کیون جی چسرتے ہو
زان فنا ہا چہ زیان بود کہ تا بر بقا چسپیدہ ای بے نوا	اُن فناؤں سے تم کو کیا نقصان پہونچا جو آب بقا سے چٹے جاتے ہو
چون دوم از اولیت بہترست پس فنا جوئی و مبدل اپرست	جب دوسری ہستی پہلی ہستی سے بہتر ہے تو فنا کو ڈھونڈو اور انقلاب کنندہ کو پوجو
صد ہزاران حشر دیدی ای عنود تا کنون ہر لحظہ از بد و وجود	تم سیکڑوں قسم کے حشر دیکھ چکے ابتداء سے اس وقت تک

از جہادی ججیبر سوے نما	پہلے تم جہاد تھے پھر تم قوت نو پیدا ہوئی
وزنما سوے حیات وابتلا	پھر تم میں جان آئی
باز سوئی عقل و تئیزات خوش	پھر عقل و تئیز
باز سوئی خارج این پنج و شش	پھر حواس خمسہ کے علاوہ اور حواس حاصل ہوئے
درفنا با این بقا ہا ویدہ	جب فناؤں میں تنے یہ بقائیں دکھیں
بر بقاے جسم چون چفسیدہ	تو جسم کے بقا پر کیون جان دیتے ہو
تازہ می گیر و گھن رامی سپار	نیالو اور پڑنا نا چھوڑ دو
کہ ہر امسال فزون ستار سپار	کیونکہ تمہارا ہر سال پار سال سے اچھا ہو

مولانا کا یہ استدلال بالکل جدید سائنس کے مطابق ہے جدید تحقیقات سے ثابت ہو گیا کہ کوئی چیز پیدا ہو کر فنا نہیں ہو سکتی بلکہ کوئی دوسری صورت بدل لیتی ہے انسان و چیز و کائنات جسم اور روح و روح کو سائنس دانوں نے اصطلاح معنوں میں تسلیم نہیں کرتے لیکن کم از کم انکو یہ ضرور ماننا پڑتا ہے کہ وہ ایک قوت ہے سائنس دانوں کے نزدیک دنیا میں و چیزیں پای جاتی ہیں مادہ مثلاً خاک پانی وغیرہ اور قوت مثلاً حرارت حرکت وغیرہ انسان انھی دونوں چیزوں کا مجموعہ ہے جسم مادہ ہے اور روح قوت ہے اور چونکہ سائنس نے ثابت کر دیا ہے کہ مادہ اور قوت کبھی فنا نہیں ہو سکتی اس لیے ضرور ہے کہ انسان جب فنا ہو تو اسکا مادہ اور قوت کوئی دوسری صورت اختیار کر لے اسکو ہم انسان کی دوسری زندگی یا معاہدہ ایا قیامت کہتے ہیں اس لیے طے سے طے بھی مطلق معاہدہ کے وجود سے انکار نہیں کر سکتا۔

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَلَا رِضًا وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ

(سنہ آسمان وزمین اور ان چیزوں کو جو ان کے درمیان میں ہیں بیکار نہیں پیدا کیا،

ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ عالم کچھ پیدا کرنے سے کوئی آئندہ غرض نہیں۔  
بلکہ عالم اپنی غرض خود آپ ہے مولانا نے اس خیال کو نہایت خوبی سے بطل  
کیا ہے، انکا استدلال یہ ہے کہ اس قدر مسلم ہے کہ سلسلہ کائنات میں ایک خاص  
ترتیب اور نظام پایا جاتا ہے،

گر نہ می بینی تو تقدیر و قدر	در عناصر گردش و جوشش نگر
آفتاب و ماہ دو گاہ و خراس	گرد می گرد و می دارند پاس
اختران ہم خانہ خانہ می روند	مرکب ہر سعد و نحسی می شوند
ابر را ہم تازیانہ آتشین	میزند کہ بان جنین زوئے جنین
بر فلان وادی بار را این بویستار	گوشا لش سے وہ کہ گوش دار

اس بات کے ثابت ہونے کے بعد کہ عالم میں ایک خاص سلسلہ اور نظام ہے قطعاً  
لازم آتا ہے کہ اسکا کوئی صانع ہوا اور صانع بھی ایسا جو مدبر اور منتظم ہو، اور جب ثابت  
ہوا کہ عالم ایک صانع مدبر کا فعل ہے تو یہ ناممکن ہے کہ وہ اپنی غرض آپ ہو، کیونکہ  
کوئی کام اپنی غرض آپ نہیں ہوتا۔

کیا کوئی نقاش کوئی عمدہ نقش و نگار

بیگونی مہکھنا ایسی کچھ نہ چکا کہ وہ عمدہ نقش و نگار

ہیچ نقاشی عکار و زین نقش

بے امید نفع، بہرین نقش



بلکہ بھرمیں مان و کہان	بلکہ وہ نقش و نگار اس غرض سے بنایا ہوگا
کہ بہ فرجہ دار ہند اُڑاند بان	کہ مہمان غیرہ لطف اٹھائیں اور غم سے چھوٹیں
بیچ کوزہ گر کند کوزہ شتاب	کیا کوئی کوزہ گر کوزے کو۔
بہر عین کوزہ نے از بہر آب	صرف کوزہ کے لیے بنایا نہیں پانی کیلئے بنایا
بیچ کا سہ گر کند کا سہ تمام	کیا کوئی شخص اس غرض سے پیالہ بنایا کہ
بہر عین کا سہ نے بہر طعام	وہ پیالہ ہے نہیں بلکہ کھانے کے لیے بنایا
بیچ خطاطے نو سید خط بہ فن	کیا کوئی کھنے والا کوئی تحریر محض تحریر کی غرض لکھتا
بہر عین خط، نہ بھر خواندن	نہیں بلکہ پڑھنے کے لیے لکھے گا
بیچ عقدے بہر عین خود نبود	دنیا میں کوئی معاملہ اپنے لیے آپ نہیں کیا جاتا
بلکہ از بھر مقام رنج و سود	بلکہ اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ اس کے کوئی فائدہ
بیچ نبود منکرے گریب گری	کوئی شخص کسی پر صرف اعتراض کی غرض سے
منکری اش بہر عین منکری	اعتراض نہیں کرتا۔
بل برے قہر خصم اندر حسد	بلکہ یا تو یہ غرض ہوتی ہے کہ حریت غلامی سے
یا فرونی جستن و اظہار خود	یا اپنا فخر و نمود مقصود ہوتا ہے
پس نفوش آسمان و اہل زمین	تو یہ حکمت کے خلاف ہے
نیست حکمت کہ بود بہر زمین	آسمان و زمین کے نفوش آپ اپنے لیے ہوں

اس دعوے پر ایک عجیب لطیف استدلال مولانا نے فطرت انسانی کی بنا پر کیا ہے:

وہ فرماتے ہیں کہ انسان جب کسی انسان کو کچھ کام کرتے دیکھتا ہے تو پوچھتا ہے کہ یہ کام تم نے کیوں کیا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہماری فطرت اسکی تقتضی ہے کہ ہم کسی کام کو بغیر غرض اور فائدہ کے تصور نہیں کر سکتے ورنہ اگر کوئی کام اپنی غرض آپ ہو سکتا تو یہ سوال کیوں پیدا ہوتا۔

زبان ہی پر سی چرا این میکنی کہ صورت زیت ست و معنی و شنی ورنہ این گفتن چرا از بہر چیست چونکہ صورت بہر عین صورتی ست	تم جو یہ پوچھا کرتے ہو کہ یہ کام کیوں کیا ترسی یہ پوچھتے ہو کہ ایک چیز کی ظاہری صورت رہن ہے اور اسکی غرض گویا روشنی ہے۔ در۔ "کیوں" کسٹ افضل تھا
این چرا گفتن سوال از فائدہ است جز برے این پیرا گفتن بہت	اگر صورت اس صرف صورت کی غرض سے ہوتی "کیوں کسٹ" غرض کا دریافت کرنا ہے ورنہ بیکار اور لغو ہے
از چہرہ و فائدہ جوی ای امین چون بود فائدہ این خود ہمین	اگر کوئی چیز اپنا فائدہ آپ ہو سکتی ہے تو پھر کسی چیز کا فائدہ کیوں پوچھتے ہو

مولانا نے اس موقع پر ایک اور دقیق نکتہ بیان کیا ہے وہ یہ کہ صرف یہی نہیں کہ سلسلہ کائنات میں ہر چیز کسی نہ کسی غرض اور فائدہ کے لیے پیدا کی گئی ہے بلکہ ان اغراض اور فوائد میں باہم ایک بڑا وسیع سلسلہ ہے مثلاً ایک چیز کسی دوسری چیز کے لیے مخلوق کی گئی ہے وہ کسی اور چیز کے لیے وہم جدا، لیکن انسان کو ان درمیانی اغراض اور فوائد تک قناعت نہ کرنی چاہیے بلکہ یہ پتا لگانا چاہیے کہ یہ سلسلہ کہاں تک جا کر

ختم ہوتا ہے اور یہی تحقیقات سعادت اخروی کی باعث ہے۔

نقشِ ظاہر ہر نقشِ غائب ست	وان برے غائب دیگر بہ بست
تا سیم چارم۔ دہم۔ برمی شمر	این فوائد را بہ مفت دارِ نظر
ہچو باز یہاں شطرنج لے پسر	فائدہ ہر لعب، در ثانی نگر
این نہادہ بہر آن لعب نہان	وان برے آن دان بہر فلان
ہچنین می بین جہات اندر جہات	از پے ہم تارسی در برد و مات
اول از ہر دوم باشد چنان	کہ شدن بر پایہاے نرد بان
آن دوم بہر سوم می دان تمام	تارسی تو پایہ پایہ تا بہ بام
شہوت خوردن زہر آن منی	وان منی از ہر شل در روشنی
ہچنین ہر کس بہ اندازہ نظر	غیب مستقبل بہ بیند خیر و شر
چون نظر بس کردابد و وجود	آخر و آغاز ہستی رونود
چون نظر در پیش افکند و بدید	انچہ خواہد بود تا محشر پدید
ہر کس ز اندازہ روشندی	غیب را بیند بقدر صیقلی
ہر کہ صیقل بیش کرد و اویش دید	بیشتر آمد بر و صورت پدید

بعض لوگ یہ اعتراض پیش کرتے ہیں کہ ہم بدانتہ بعض چیزوں کو بے فائدہ پاتے ہیں مولانا نے اسکا جواب یہ دیا ہے کہ کسی چیز کا مفید یا غیر مفید ہونا ایک اضافی امر ہے، ایک چیز ایک شخص کے لیے مفید ہے، دوسرے کے لیے بیکار ہے اس بنا پر اگر ہر کو

ایک چیز کا فائدہ نظر نہیں آتا تو یہ ضرور نہیں کہ وہ حقیقت بے فائدہ ہے۔

در جهان از یک بہتکے فائدہ است      از بہت ای دیگر پر عائدہ است

فائدہ تو گر مرا فائدہ نیست      مگر تو چون فائدہ است از وی نیست

فائدہ تو گر مرا نبود مفید      چون ترا شد فائدہ گیرای مرید

در منم زان فائدہ خرابن خراب      مگر تو چون فائدہ است از وی بہر

چیت در عالم بگو یک نعمتی      کہ نہ محروم اند از وی استی

گاؤ و خراب فائدہ چہ در شکر      ہست ہر جان ایکی قوتے دگر

## جبر و قدر

عقائد کے مسائل اکثر ایسے ہیں کہ ان میں جو کچھ وقت اور اشکال ہے وہ مذہبی اصول کے لحاظ سے ہے ورنہ اگر مذہب کا لحاظ نہ رکھا جائے تو آسانی سے اسکا فیصلہ ہو سکتا ہے کیونکہ اگر اسکا ثبوت پہلو مشکل ہوگا تو سلبی میں کچھ وقت نہ ہوگی، مثلاً روح، معاد، جزا و سزا، لیکن جبر و قدر کا مسئلہ ایسا پر پیچ ہے کہ مذہبی حیثیت الگ بھی کر لی جائے تب بھی یہ عقدہ حل نہیں ہوتا۔ ایک لحد اس مسئلہ کا بالکل آزادانہ طریقہ سے فیصلہ کرنا چاہے تب بھی نہیں کر سکتا، نفی اور اثبات سے الگ کوئی پہلو نہیں ہے، اور دونوں صورتوں میں ایسے اشکالات پیدا ہوتے ہیں جو رفع نہیں ہو سکتے۔

مثلاً اگر تم یہ پہلو اختیار کرو کہ انسان بالکل مجبور ہے تو انسان کے افعال کا اچھا اور بُرا ہونا بالکل بے معنی ہوگا کیونکہ جو افعال کسی سے محض مجبوراً صادر ہوتے ہیں، انکو نہ مدح نہ کہا جاسکتا ہے نہ مذموم، دوسرا پہلو اختیار کرو تو وہ بھی خلاف واقع معلوم ہوتا ہے۔ غور سے دیکھو کہ انسان کسی کام کو کیوں کرتا ہے؟ اور کیوں ایک کام سے باز رہتا ہے؟ انسان میں خدا نے خواہش کا ادہ پیدا کیا ہے جسکو ہم ارادہ سے تعبیر کرتے ہیں، یہ خواہش خاص خاص اسباب اور مواقع کے پیش آنے سے خود بخود حرکت میں آتی ہے انسان میں ایک اور قوت ہے جسکو ہم قوت اجتناب سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی ایک کام سے باز رہنا جب کوئی بیکار کام ہم کرنا چاہتے ہیں تو ان دونوں قوتوں میں معاوضہ ہوتا ہے، اگر قوت ارادی فطرۃً قوت اجتنابی سے قوی تر ہے تو انسان اس فعل کا

مترکب ہوتا ہے اور نہ باز رہتا ہے اب غور کرو کہ اس حالت میں انسان کی اختیاری کیا چیز ہے قوت ارادی اور قوت اجتنابی دونوں فطری قوتیں ہیں جنکے پیدا ہونے میں انسان کو کچھ دخل نہیں ان قوتوں کے زور کا نسبت کم اور زیادہ ہونا یہ بھی فطری ہے موقع کا پیش آنا جسکی وجہ سے قوت ارادی کو تحریک ہوئی وہ بھی اختیاری نہیں اب ان اختیاری چیزوں کا جو نتیجہ ہوگا اُسکو بھی غیر اختیاری ہونا چاہیے۔

فرض کرو ایک شخص کے سامنے کسی نے شراب پیش کی شراب کو دیکھ کر قوت ارادی کا طور ہوا ساتھ ہی قوت اجتنابی بھی برسر کار آئی لیکن چونکہ یہ قوت فطرۃً اس شخص میں کم زور تھی قوت ارادی کا مقابلہ نہ کر سکی نتیجہ یہ ہوا کہ اُس شخص نے شراب پی لی یہ فعل بالکل فطرت کا نتیجہ لازمی تھا اسلیے انسان اسکے کرنے پر مجبور تھا،

اشاعرہ نے اپنی دانست میں ایک تیسری صورت اختیار کی یعنی یہ کہ افعال انسانی خدا کی قدرت سے سرزد ہوتے ہیں لیکن چونکہ انسان کے ذریعے سے وجوہ میں آتے ہیں۔ اسلیے انسان کو اُسے کسب کا تعلق ہے لیکن کسب محض ایک محل لفظ ہے جسکی کچھ تعبیر نہیں کی جاسکتی اسی بنا پر اکثر کتب کلام میں لکھا ہے کہ اس لفظ کی حقیقت نہیں بیان کی جاسکتی مسلم الثبوت میں ہے کہ کسب اور جبر توام بھائی ہیں۔

مولانا روم نے اس مسئلہ پر مختلف حیثیتوں سے بحث کی ہے۔ سب سے پہلے مولانا نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ جو جبر یہ و قدر یہ دونوں غلطی پر ہیں لیکن ان دونوں کو

نسبتہ دیکھا جائے تو قدر یہ کو جبر یہ پر ترجیح ہے کیونکہ اختیارِ مطلق بہادت کے خلاف  
 نہیں، اور جبرِ مطلق بہادت کے خلاف ہے اس قدر ہر شخص کو بہانہ نظر آتا ہے کہ وہ  
 صاحب اختیار ہے باقی یہ امر کہ یہ اختیار خدا نے دیا، ایک نظری مسئلہ ہے یعنی  
 استدلال کا محتاج ہے بدیہی نہیں۔

منکر جن نیست آن مرد قدر      فعل حق جیتی نباشد لے پسر  
 منکر فعل خدا و جلیل      ہست در اہکار مدلول دلیل

دونوں کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دھوان اٹھتا دیکھ کر کہتا ہے کہ دھوان موجود ہے  
 لیکن اگل نہیں دوسرا کہتا ہے کہ سرے سے دھوان ہی نہیں ایک شخص کہتا ہے کہ دنیا  
 موجود ہے لیکن آپ سے آپ پیدا ہو گئی ہے کوئی اسکا خالق نہیں دوسرا کہتا ہے  
 دنیا ہی سرے سے نہیں تم خود فیصلہ کر سکتے ہو کہ دونوں میں زیادہ الحق کون ہے۔

آن گوید دودہست و نار نے      نور شمع، نہ ز شمع روشنے  
 دین ہی بیند معین نار را      نیست می گوید پے اہکار را  
 دامنش سوزد گوید نار نیست      جامہ اش دزد گوید باز نیست  
 پس تسفط آند این دعوی جبر      لاجرم بر تر بود زین روز گبر  
 گبر گوید ہست عالم نیست ب      یاربے گوید کہ بنو مستحب  
 دین ہی گوید بہان خود نیست ہیج      ہست سوفسطائی اندھچ تیج  
 جملہ عالم مقبر و ختم یار      امر و نہی این بیار و آن میار

وان ہی گوید کہ امر و نہی لا است اختیار ہی نیست وین جملہ خطاست  
 جس حیوان امقرست آن رفیق لیک ادراک و لیل آمد دقیق  
 زانکہ محسوس است را اختیار خوب می آید بر و تکلیف کار

اس موقع پر یہ بات لحاظ کے قابل ہے کہ مولانا کے زمانہ میں جو عقیدہ تمام اسلامی  
 ممالک میں پھیلا ہوا تھا وہ جبریہ تھا کیونکہ اشاعرہ کا عقیدہ حقیقت جبری کا دوسرا  
 نام ہے چنانچہ امام رازی نے تفسیر کبیر میں سیکڑوں جگہ صاف صاف جبر کو ثابت کیا ہے  
 اسپر بھی تشکیں نہ ہوئی تو مستقل ایک کتاب اس مضمون پر لکھی جس میں سیکڑوں عقلی اور  
 نقلی دلیلوں سے جبر کو ثابت کیا ہے یہ کتاب اس وقت ہماری پیش نظر ہے۔

باوجود اسکے مولانا روم کا عام عقیدہ ہے الگ روش اختیار کرنا انکے کمال  
 اجتہاد بلکہ قوت قدسیہ کی دلیل ہے۔

اسکے بعد مولانا نے اختیار کو متعدد قوی دلائل سے ثابت کیا ہے جنکو ہم آگے چل کر  
 نقل کریں گے لیکن اس سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ سنکرین اختیار جو نقلی دلائل پیش کرتے  
 ہیں پہنے انکا جواب دیا جائے بحیر کی بڑی دلیل یہ حدیث پیش کی جاتی ہے۔

ماشاء اللہ کان و ما لیشاء لہ لیکن۔ یعنی خدا چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا  
 مولانا نے اس کا یہ جواب دیا۔

قول بندہ ایش شاء امدکان بہر تحریریں ست براخلاص و چہ  
 بہر آن نبود کہ تبیل شود ران کاند ران خدمت فزون نموشد



گر گوید ”انچہ می خواہے تو راد <sup>۱۲</sup> کیاں  
 انکہ ارتنبل شوے جا نر شود  
 چون بگویند ”ایش شہا الدکان“  
 پس چرا صد مہ اندر در داو  
 گر گویند ”انچہ می خواہد وزیر“  
 گردا گردان شوی صد مہ زدود  
 یا گریزی از وزیر و قضاو  
 امرا مآں فلان خواہستہ ہیں  
 چونکہ حاکم اوست اورا گیر بس  
 ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث جدوجہد کی ترغیب کے لیے ہے مثلاً اگر  
 کوئی شخص کسی ملازم شاہی سے کہے کہ جو کچھ وزیر چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اسکے یہ  
 معنی ہونگے کہ وزیر کے خوش رکھنے کے لیے جہاں تک ہوسکے ہر طرح کی کوشش کرنی  
 چاہیے کیونکہ کامیابی اور حصول مقصد تھائے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو گے  
 اور جس طرح چاہو گے حاصل ہو جائیگا بلکہ اسکا سرشتہ دوسرے کے ہاتھ میں ہے اسلئے  
 بغیر سعی اور کوشش کے کام نہیں چل سکتا۔

اسی طرح جب یہ کہا گیا کہ خدا جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اسکے یہ معنی کہ نجات اور  
 حصول مقاصد تھائے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو حاصل کر لو گے بلکہ اسکے لیے

نہایت جدوجہد کی ضرورت ہے اس جواب کی مزید توضیح آئندہ استدلال کے جواب سے ہوگی۔ منکرین اختیار کا ایک بڑا استدلال یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جنت الہم بما ہو کائن یعنی جو کچھ ہونا ہے وہ پہلے ہی دن لوح تقدیر میں لکھا جا چکا مولانا فرماتے ہیں کہ یہ بالکل سچ ہے لیکن اسکے وہ معنی نہیں جو عوام سمجھتے ہیں بلکہ طلبت ہو کہ یہ طے ہو چکا کہ ہر کام کا خاص نتیجہ ہے یہ طے ہو چکا کہ ہر چیز کا سبب ہے یہ طے ہو چکا کہ نیکی و بدی یکساں نہیں ہیں یہ طے ہو چکا کہ نیکی کا نتیجہ نیک ہوگا اور بدی کا بد۔

ہیچنین تاویل قد جنت القلم	بہر تحریریں ست بر غفل اہم
پس قلم نوشت کہ ہر کار را	لائق آن ہست تا شیر و جبرا
کجروی بجفت القلم کج آیدت	راستی آری سعادت زایدت
چون بزودی دست شد بجفت القلم	خورد بادہ مست شد بجفت القلم
علم آری مدبری بجفت القلم	عدل آری بر خوری بجفت القلم
بلکہ آن معنی بود بجفت القلم	نیست یکساں نزد او عدل و قلم
فرق نہاد م میان خیر و شر	فرق نہاد م ز بد و از بد بہتر
بادشاہی کہ بہ پیش تخت او	فرق نبود از امین و ظلم خو
فرق نکند ہر دو یک باشد برش	شاہ نبود خاک تیرہ بر سرش
ذرہ گر جہد تو افسزون شود	در تر از مے خدا موزون شود
معنی بجفت القلم کے این بود	کہ بجفت ابا و افا یکساں شود

بل جفاراہم جفاجت القلم وان وفاراہم وفاجت القلم  
یہ تو مخالفین کے دلائل کا جواب تھا مولانا نے اختیار کے ثبوت کے لیے جو دلائل  
قائم کیے انکی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ ہر شخص کے دل میں اختیار کا یقین ہے اور گو سخن پر درمی کے موقع پر کوئی  
شخص اس سے انکار کرے لیکن اسکے تمام افعال اور اقوال سے خود ظاہر ہوتا ہے کہ  
وہ اختیار کا معترف ہے اگر کسی شخص کے سر پر چھپت ٹوٹ کر گرے تو اسکو چھپت پہ طلق  
غصہ نہیں آتا، لیکن اگر کوئی شخص اسکو پتھر پھینچ مارے تو اس شخص پر اسکو سخت غصہ آئے گا  
یہ کیوں؟ صرف اس لیے کہ وہ جانتا ہے کہ چھپت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہیں اور آدمی  
جس نے پتھر پھینچ مارا تھا وہ فاعل مختار ہے۔

گر زسقت خانہ چوب بکشند	بر توافتد سخت مجروح کند
ہیچ خشمی آیدت چوب بقتف؟	ہیچ اندر کین او باشی تو وقف
کہ چرا بر من زد و دست شکست	یا چرا بر من قتاد و کروست
وان کہ قصد عورت تو می کند	صد ہزاران خشم از تو سرزند
و ربیاید سیل و زخت تو برد	ہیچ با سیل آورد و کینی خرد
گر بیاید باد و دستارت ربود	کے ترا با باد دل خشمی نمود
خشم در تو شد بیان اختیار	تا نگونی جب بریانہ اعتذار

ایک نہایت لطیف استدلال مولانا نے یہ کیا ہے کہ جانور تک جبر و قدر کے

مسئلہ سے واقف ہیں کوئی شخص اگر ایک کتے کو دور سے چھکینچ ماسے تو کو چوٹ پھڑکے  
 ذریعے سے لگے گی لیکن کتا پتھر سے متعرض نہ ہوگا بلکہ اس شخص پر حملہ کرے گا اس سے  
 صاف ثابت ہوتا ہے کہ کتا بھی سمجھتا ہے کہ پتھر مجبور تھا اس لیے وہ قابل الزام نہیں جس  
 شخص نے بہ اختیار اذیت دی وہ مواخذہ کے قابل ہے۔

ہچنین گر برسے سنگے زنی	بر تو آرد حملہ گردی منٹنے
گر شتر بان، اشتری رامی زند	آن شتر قصد زندہ میکند
خشم اشتر نیست با آن چوباد	پس ز غمخاری شتر بردہ ست بو
عقل حیوانی چو دانست اختیار	این گواہی عقل انسان شرم دا
روشن ستاین لیک از طبع سحر	آن خورندہ چشم پر بند و ز نور
چونکہ گلی میل آن نان خور نیست	رو بہ تار یکی کند کہ روز نیست

۲۔ انسان کے تمام افعال و اقوال سے اختیار کا ثبوت ہوتا ہے ہم جو کسی کو  
 کسی بات کا حکم دیتے ہیں کسی کام سے روکتے ہیں کسی پر غصہ ظاہر کرتے ہیں کسی  
 کام کا ارادہ کرتے ہیں کسی فعل پر نادم ہوتے ہیں یہ تمام امور اس بات کی دلیل ہیں کہ  
 ہم مخاطب کو اور اپنے آپ کو فاعل مختار خیال کرتے ہیں۔

اینکے فردا آن کنم یا این کنم	این دلیل اختیار ست امی صنم
وان یشیانی کہ خوردی از بدی	ز اختیار خویش گشتی متدی
جمله قرآن امر و نہی ست و عید	امر کروں سنگ مرمر را کہ دید

یہیچ دانا یہیچ عاقل این کند  
باکونخ و سنگ خشم و کین کند  
غیر حق را گر نباشد اختیار  
خشم چون می آیدت بر جرم دار  
چون ہی خواهی تو دندان برعد  
چون ہی بینی گناہ جبرم و  
یہیچ خشمی آیدت بر چوب سفت  
یہیچ اندر کین او باشی تو وقت

۳۔ جبر کے ثبوت میں سب سے قوی استدلال جو پیش کیا جاتا ہے اور کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ خدا اگر ہمارے افعال کا فاعل نہیں تو مجبور ہے اور اگر قادر ہے تو ایک فعل کے دو فاعل نہیں ہو سکتے معمولاً لانے اس شبہ کا ایسا جواب دیا جو جواب بھی ہے اور بجائے خود ثبوت اختیار پر مستقل استدلال بھی ہے وہ یہ کہ جو چیز جس چیز کے ذاتیات میں ہے وہ اس سے کسی حالت میں منفک نہیں ہو سکتی، منسلع جب کسی آلہ سے کام لیتا ہے تو منسلع کی قوت فاعلہ آلہ کو با اختیار نہیں بنا سکتی جسکی وجہ یہ ہے کہ جادیت جماد کی ذاتیات میں ہے اسلیے کسی فاعل مختار کا عمل اس کی جادیت کو سلب نہیں کر سکتا،

اسی طرح قوت اختیاری بھی انسان کی ذاتیات میں سے ہے اس بنا پر وہ کسی حالت میں سلب نہیں ہو سکتی ہمے جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو گو خدا ہمارے فعل پر قادر ہے لیکن جس طرح منسلع کا اثر آلہ سے جادیت کو سلب نہ کر سکا، اسی طرح خدا کی قدرت اور اختیار بھی ہماری قوت اختیار کو جو ہمارے ذاتیات میں سے ہے سلب نہیں کر سکتا،  
قدرت تو بر جاد است از جبرد کے جمادی را از انما نفی کرد

قد رتش بر اختیارات انجمنان      نفی محنت و اختیاری ازان  
 چونکہ گفتی کفر من خواہ ولیست      خواہ خود را نیز ہم میدان کہ بست  
 زان کہ بی خواہ تو خود کفر تو نیست      کفر تو خواہش تناقض گفتنی ست

اخیر دو شعرون میں نہایت لطیف پیرایہ میں اشاعرہ اور جبریہ کے مذہب کو باطل کیا ہے، اشاعرہ کہتے ہیں کہ کفر اور اسلام سب خدا کی مرضی سے ہوتا ہے یعنی خدا ہی چاہتا ہے تو آدمی کافر ہوتا ہے اور خدا ہی چاہتا ہے تو مسلمان ہوتا ہے، مولانا فرماتے ہیں کہ ہاں یہ سچ ہے، لیکن جب تم یہ کہتے ہو کہ خدا کی مرضی سے آدمی کافر ہوتا ہے تو تمہارا یہ کہنا خود انسان کے مختار ہونے کی دلیل ہے کیونکہ کوئی شخص ایسے کام کی وجہ سے کافر نہیں ہو سکتا جو بالکل اسکی قدرت اور اختیار میں نہ تھا، بلکہ محض مجبوراً وجود میں آیا، کافر ہونا ہی اسکی دلیل ہے کہ وہ کام اس نے قصداً اور عمدتاً بہ اختیار و ارادہ کیا۔

زان کہ بے خواہ تو خود کفر تو نیست      کفر بے خواہش تناقض گفتنی ست  
 خواہش ۱۲

## تصوُّف

عموماً یہ مسلم ہے کہ مثنوی کا اصلی موضوع، شریعت کے اسرار اور طریقت و حقیقت کے مسائل کا بیان کرنا ہے، اس لیے پہلے ان الفاظ کے معنی سمجھنے چاہئیں، ان تینوں چیزوں کی حقیقت خود مولانا نے دفترِ پنجم کے دیباچہ میں لکھی ہے۔

”شریعت پنچون شمعِ است کہ راہ می نماید چون در راہ آمدی این فتن تو طریقت است و چون بہ مقصود رسیدی آن حقیقت است“

”حاصل آنکہ شریعت پنچون علمِ کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب و طریقت استعمال کردن دار و باوس را در کیمیا مالدن و حقیقت زرشدن مس“  
یا مثالِ شریعت پنچون علمِ طب آموختن است و طریقت پرہیز کردن بموجب علمِ طب و دار و خوردن و حقیقت صحت یافتن“

یعنی مثلاً ایک شخص نے علمِ طب پڑھا، یہ شریعت ہے، دوا استعمال کی، یہ طریقت ہے، مرض سے آفاقہ ہو گیا، یہ حقیقت ہے، حاصل یہ کہ شریعت علم ہے، طریقت عمل، حقیقت عمل کا اثر ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت چار چیزوں کا نام ہے، اقرارِ زبانی، اعتقادِ قلبی، تزکیہٴ اخلاق، اعمال یعنی اوامر و نواہی۔

اعتقادِ تین طریقہ سے پیدا ہوتا ہے، تقلید سے، استدلال سے، کشف و حال سے پہلی و فون قسموں کو شریعت کہتے ہیں، یعنی ان طریقوں سے کسی کو اگر اعتقاد حاصل ہو تو کہا جائیگا

لہ تصوف کے عنوان کو میں نے بہت مختصر لکھا ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ میں اس کو چہرے بالکل نا بلند ہوں۔

کہ اسکو شرعی اعتقاد حاصل ہے تیسری قسم کا اعتقاد طریقت ہے یہ قسم بھی شریعت سے باہر نہیں، لیکن امتیازاً ایک خاص نام رکھ لیا گیا ہے کیونکہ یہ اعتقاد سلوک و تصوف اور مجاہدہ و ریاضت کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔

اسی طرح تزکیہ اخلاق کے جو احکام شریعت میں مذکور ہیں انکا نام شریعت ہے لیکن محض احکام کے جاننے سے تزکیہ اخلاق نہیں ہوتا، علمائے ظاہر اخلاق کی حقیقت و ماہیت سے بخوبی واقف ہوتے ہیں لیکن خود انکے اخلاق پاک نہیں ہوتے، یہ مرتبہ مجاہدات اور زماںے نفس سے حاصل ہوتا ہے اور اسی کا نام طریقت ہے بتعمیل فرائض اور اجتناب منہیات کا بھی یہی حال ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شریعت اور طریقت دو متناقض چیزیں نہیں بلکہ دونوں میں جسم و جان، جسد و روح، ظاہر و باطن، پوست و مغز کی نسبت ہے۔

تصوف بھی دو جزوں سے مرکب ہے۔ علم عمل۔ عفت، مدین جن مسائل سے بحث کی جاتی ہے ان میں ذات و صفات باری کے متعلق جو مسائل ہیں تصوف میں بھی انھی مسائل سے بحث ہوتی ہے، لیکن تصوف میں ان عقائد کی حقیقت اور طرح پر بیان کی جاتی ہے چنانچہ اسکی تفصیل آگے آئیگی یہی حصہ تصوف کا علمی حصہ ہے،

لیکن تصوف کے اس حصہ میں جو چیز اصلی ماہہ الامتیاز ہے یہ ہے کہ اس میں علم اور ادراک کا طریقہ عام طریقہ سے مختلف ہے تمام حکما اور علما کے نزدیک ادراک کا

اسی تفصیل قاضی سنا، اس صاحب پانی پتی کے مکتوب ششم سے ماخوذ ہے۔



ذریعہ حواس ظاہری اور باطنی یعنی حافظہ، تخیل جس مشترک وغیرہ ہیں لیکن رباب تصوف کے نزدیک ان وسائل کے سوا، ادراک کا ایک اور بھی ذریعہ ہے حضرات صوفیہ کا دعویٰ ہے کہ مجاہدہ، ریاضت، مراقبہ اور تصفیہ قلب سے ایک اور حاشہ پیدا ہوتا ہے جس سے ایسی باتیں معلوم ہوتی ہیں جو حواس ظاہری و باطنی سے معلوم نہیں ہوتیں، امام غزالی نے اسکی یہ تشبیہ دی ہے کہ مثلاً ایک حوض ہے، جسمین نلون اور جداولون کے ذریعہ سے باہر سے پانی آتا ہے، یہ گویا علوم ظاہری ہیں لیکن خود حوض کی تہ میں ایک سوت بھی ہے جس سے فوارہ کی طرح پانی اُچھلتا، اور حوض میں آتا ہے، یہ علم باطن ہے یہی علم ہے جسکو علم لدنی اور کشف اور علم غیبی کہتے ہیں، اور یہی علم ہے جو انبیا اور اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے۔

انبیا اور اولیاء میں فرق یہ ہے کہ انبیا میں یہ علم نہایت کامل، اور فطری ہوتا ہے، یعنی مجاہدہ اور ریاضت کا محتاج نہیں ہوتا بخلاف اسکے اولیاء کو مجاہدات اور ریاضات کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

اہل ظاہر اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ تحقیقات علیہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ انسان کو جو علم ہوتا ہے صرف اس طرح ہوتا ہے کہ وہ اشیاء خارجی کو کسی حاصہ سے محسوس کرتا ہے پھر اس قسم کی بہت سی چیزوں کو محسوس کر کے ان میں قدر مشترک پیدا کرتا، جو جسکو کلی کہتے ہیں پھر انھی جزئیات و کلیات کے باہمی نسبت اور مقابلہ سے سیکڑوں ہزاروں نئی نئی باتیں پیدا کرتا ہے، لیکن ان تمام معلومات کی اصلی بنیاد حواس ہی

ہوتے ہیں اسکو الگ کر دیا جائے تو تمام سلسلہ بیکار ہو جاتا ہے اسلئے حضرات صوفیہ کا یہ دعویٰ کہ حواس کے سوا کوئی اور ذریعہ ادراک بھی ہے تحقیقات علمی کے خلاف ہے۔  
حضرات صوفیہ کا جواب یہ ہے کہ ع ذوقِ این بادہ نہ دانی نجد اتانہ چشی۔

حضرات صوفیہ کہتے ہیں کہ جب سطحِ علوم ظاہری کے سیکھنے کا ایک خاص طریقہ مقرر ہے جسکے بغیر وہ علوم حاصل نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح اس علم کا بھی ایک خاص طریقہ ہے۔ جب تک اس طریقہ کا تجربہ نہ کیا جائے اسکے انکار کرنے کی وجہ نہیں یہ امر مسلم ہے کہ بہت سے مسائل علمی ایسے ہیں جنکو کسی خاص حکیم یا عالم نے دریافت کیا اور اور لوگ صرف انکی شہادت کی بنا پر ان مسائل کو تسلیم کرتے ہیں اسی قیاس پر جب سیکڑوں بزرگ جنکے فضل و کمال صدق و دیانت و وقت نظر اور حدت ذہن سے کوئی انکار نہیں کر سکتا مثلاً حضرت بایزید بسطامی سلطان ابو سعید امام غزالی شیخ محمد الدین اکبر شیخ سعدی ملا نظام الدین شاہ ولی اللہ وغیرہ وغیرہ نہایت وثوق اور اذعان سے اس بات کی شہادت دے رہے ہیں کہ علم باطن حواس سے بالکل جدا گانہ چیز ہے تو انکی اس شہادت پر کیوں نہ اعتبار کیا جائے سیکڑوں ایسے علما گذرے ہیں جن کو علم باطن سے قطعاً انکار تھا لیکن جب وہ اس کو چہ بین آئے اور خود اپنی وہ حالت طاری ہوئی تو وہ سب سے زیادہ اسکے معترف بن گئے۔

چونکہ یہ مسئلہ تصوف کے تمام علمی مسائل کی بنیاد ہے اسلئے مولانا نے اسکو بار بار بیان کیا ہے اور مختلف مثالوں سے سمجھایا ہے کہ اگر باب ظاہر کا اس سے منکر ہونا

ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک بچہ مسائل فلسفہ سے انکار کرتا ہے یا اسکے سمجھنے سے قاصر ہے چنانچہ مختلف مقامات سے ہم اسکے متعلق مثنوی کے اشعار نقل کرتے ہیں

آئینہ دل چون شود صافی و پاک      نقشہا بینی برون از آب خاک

بیخ حسی ہست جز این بیخ حس      آن چو ز ترس رخ و این جسم پائوس

ای بروہ رخت حسن اسو غنیب      دست چون موسیٰ برون آور حبیب

تو ز صدینہ برغ شربت می کشی      ہر چہ زان صد کم شود کاہد خوشی

چون بچو شید از درون چشمہ سنی      ز اجتناب چشمہ باگردی غنی

قلعہ را چون آب آید از برون      در زمان امن باشد بر فروزون

چونکہ دشمن گردان حلقہ کند      تا کہ اندر خون شان غرقہ کند

آب بیرون را بر دند آن سپاہ      تا نباشد قلعہ را زان اپناہ

آن زمان یک چاہ شوری اندرون      بہ ز صد جیون شیرین در برون

علم کان نبو دزموبے و ہطہ      آن نیاید پچھو رنگ ماضطہ

ہچو موسیٰ نور کے ماند حبیب      سخرہ استاد و شاگرد کتبیب

خویش اصافی کن از اوصاف خود      تاب بینی ذات پاک صاف خود

بینی اندر دل علوم انبیا      بے کتاب بے معید و اوستا

بے صحیحین و احادیث و رواۃ      بلکہ اندر مشرب آب حیات

رومیان آن صوفیانند ای سپر      نے ز فکر اور کتاب و نے ہنر

پاک زانو و حرص و بخل و کینه با	لیک صیقل کرده اند آن سینه با
صورت بے منتہا را قابل است	آن صفائی آئینہ و صفی است
آئینہ دل رہست در مضمون حبیب	صورتی بی صوفی بی حد غیب
بے حجابی می نماید رو برو	تا ابد ہر نقش نو کا مدبر او
گوش و بینی چشم می تاند شدن	پس بدانکہ چونکہ رستی از بدن
چشم گرد و موہوے عارفان	رہست گفت ستان شمشیرین ہا
ورنہ خواب اندر نہ دیدی کس صُور	حلت دیدن بدان پیہامی پیر
نسبتش بخشید خلاق و دود	نور را با پیہ خود نسبت نبود
صیقلی کن صیقلی کن صیقلی	پس چو آہن گر چہ تیرہ میگی
اندر او ہر سو ملیحے سیہر	تا دولت آئینہ گرد دیر صُور
صیقلے آن تیرگی از روی دود	آہن ارچہ تیرہ و بے نور بود
صیقلش کن زانکہ صیقل گیر است	گر تن خاکی غلیظ و تیرہ است
عکس حوری ملک در وی جہد	تا درو اشکال غیبی رود ہد
کہ بدان روشن شود دل و اوراق	صیقل عقلت بدان دادہ است حق

## توحید

### وحدۃ الوجود

با وحدت حق ز کثرت خلق چہاں صد جگہ اگر گزنی رستہ کیست

علمائے ظاہر کے نزدیک تو توحید کے یہ معنی ہیں کہ ایک خدا کے سوا کوئی اور خدا نہیں، نہ خدا کی ذات و صفات میں کوئی اور شریک ہے لیکن تصوف کے لغت میں اس لفظ کے معنی بدل جاتے ہیں حضرات صوفیہ کے نزدیک توحید کے یہ معنی ہیں کہ خدا کے سوا اور کوئی چیز عالم میں موجود ہی نہیں، یا یہ کہ جو کچھ موجود ہے سب خدا ہی ہے اس کو ہمہ اوست کہتے ہیں یہ مسئلہ اگرچہ تصوف کا اصول موضوعہ ہے لیکن اس کی تعبیر اس قدر نازک ہے کہ ذرا سا بھی انحراف ہو تو یہ مسئلہ بالکل اٹکا و سہل جاتا ہے اس لیے ہم اس کو ذرا تفصیل سے لکھتے ہیں،

صوفیہ اور اہل ظاہر کا پہلا بابہ الاختلاف یہ ہے کہ اہل ظاہر کے نزدیک خدا اسلسلہ کائنات سے بالکل الگ ایک جدا گانہ ذات ہے صوفیہ کے نزدیک خدا اسلسلہ کائنات سے بالکل نہیں اس قدر تمام صوفیہ کے نزدیک مسلم ہے لیکن اس کی تعبیر میں اختلاف ہے ایک فرقہ کے نزدیک خدا، جو مطلق اور ہستی مطلق کا نام ہے یہ وجود جب تشخصات اور تعینات کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے تو کمالات کے اقسام پیدا ہوتے ہیں۔

چو ہست مطلق آمد در عبارت بہ لفظ ”من“ کننا زوی اشارت

جس طرح حجاب اور موج مختلف ذاتیں خیال کی جاتی ہیں لیکن درحقیقت اٹکا وجود

بجز پانی کے اور کچھ نہیں۔

گفتم از وحدت کثرت سخنی گوئی بہ رمز گفت موج و کف گرداب ہما نادر است  
یہ تشبیہ کیس قدر ناقص تھی کیونکہ حباب میں تنہا پانی نہیں بلکہ ہوا بھی ہے اسلئے  
ایک اور نکتہ دان نے اس فرق کو بھی مٹا دیا۔

با وحدت حق از کثرت خلق چہ پاک صد جلے اگر گرہ زنی رشتہ کیست

دھاگے میں جو گرہیں لگا دی جاتی ہیں انکا وجود اگرچہ دھاگے سے متمايز نظر آتا ہے  
لیکن فی الواقع دھاگے کے سوا اگر کوئی زائد چیز نہیں صرف صورت بدل گئی ہے۔  
دوسرے فرقہ نے وحدت وجود کے یہ معنی قرار دیے ہیں کہ مثلاً آدمی کا جو سایہ پڑتا ہے وہ  
اگرچہ بظاہر ایک جدا چیز معلوم ہوتا ہے لیکن واقع میں اسکا کوئی وجود نہیں جو کچھ ہے  
آدمی ہی ہے اسی طرح اہل میں ذات باری موجود ہے ممکنات جس قدر موجود ہیں  
سب اسی کے اظلال اور پرتو ہیں اسکو توحید شہودی کہتے ہیں۔

وحدت وجود اور وحدت شہود میں یہ فرق ہے کہ وحدت وجود کے لحاظ سے ہر چیز کو  
خدا کہہ سکتے ہیں جس طرح حباب اور موج کو پانی بھی کہہ سکتے ہیں لیکن وحدت شہود میں  
یہ اطلاق جائز نہیں کیونکہ انسان کے سایہ کو انسان نہیں کہہ سکتے وحدت وجود کا  
مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے اور اہل ظاہر کے نزدیک تو اسکے قائل کا وہی صلہ  
ہے جو منصور کو دار پر ملا تھا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحدت وجود کے بغیر چارہ نہیں  
اس مسئلہ کے سمجھنے کے لیے پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہیے۔

(۱) خدا قدیم ہے۔

(۲) قدیم حادث کی علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ علت اور معلول کا وجود ایک ساتھ ہوتا ہے اس لیے اگر علت قدیم ہو تو معلول بھی قدیم ہوگا۔  
عالم حادث ہے۔

اب نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا عالم کی علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ خدا قدیم ہے اور قدیم حادث کی علت نہیں ہو سکتا، اور چونکہ عالم حادث ہے اس لیے اس کی علت بھی علت نہیں ہو سکتا۔

اس اعتراض سے بچنے کے لیے ارباب ظاہر نے یہ پہلو اختیار کیا ہے کہ خدا کا ارادہ یا اس ارادہ کا تعلق حادث ہے اس لیے وہ عالم کی علت ہے لیکن سوال پھر پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے ارادہ یا ارادہ کے تعلق کی علت کیا ہے کیونکہ جب ارادہ یا اس کا تعلق حادث ہے تو وہ علت کا محتاج ہوگا اور ضرور ہے کہ یہ علت بھی حادث ہو، کیونکہ حادث کی علت حادث ہی ہوتی ہے اور چونکہ علت حادث ہے تو اس کے لیے بھی علت کی ضرورت ہوگی، اب یہ سلسلہ اگر الٹی غیر النہایت چلا جائے تو غیر متناہی کا وجود لازم آتا ہے جس سے تکلیف اور ارباب ظاہر کو انکار ہے اور اگر کسی علت پر ختم ہو تو ضرور ہے کہ یہ علت قدیم ہو، کیونکہ حادث ہوگی تو پھر سلسلہ آگے بڑھیکا، قدیم ہونے کی حالت میں لازم آئیگا کہ قدیم حادث کی علت ہو، اور یہ پہلے ہی باطل ثابت ہو چکا ہے اس بنا پر تین صورتوں سے چارہ نہیں۔

۱۔ عالم قدیم اور ازلی ہے اور باوجود اسکے خدا کا پیدا کیا ہوا ہے لیکن جب

خدا بھی قدیم اور ازلی ہے تو دوازی چیزوں میں سے ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کہنا ترجیح بلا مرجح ہے۔

۲۔ عالم قدیم ہے اور کوئی اسکا خالق نہیں یہ طحطاون اور دہر لویں کا مذہب ہے۔

۳۔ عالم قدیم ہے لیکن وہ ذات باری سے علیحدہ نہیں بلکہ ذات باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے حضرات صوفیہ کا یہی مذہب ہے اور اسپر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اسپر ہے کہ عالم اور اسکا خالق دو جدا گانہ چیزیں اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں غرض فلسفہ کی رو سے تو صوفیہ کے مذہب کا بغیر چارہ نہیں البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شریعت اور فصوص قرآنی اسکے خلاف ہیں لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں قرآن مجید میں بہ کثرت اس قسم کی آیتیں جو دہن جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن اول و آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے۔  
ہوا اول ہوا آخر ہوا الظاہر ہوا الباطن۔

مولانا وحدت وجود کے قائل ہیں انکے نزدیک تمام عالم اسی ہستی مطلق کی مختلف شکلیں اور صورتیں ہیں اس بنا پر صرف ایک ذات واحد موجود ہے اور تعدد جو محسوس ہوتا ہے محض اعتباری ہے چنانچہ فرماتے ہیں

گر ہزاران اندیک کس بیش نیست	جز خیالات عدواندیش نیست
بحر وحدانی است جفت از جفت نیست	گوہر و ماہیش غیر موج نیست
نیست اندر بحر شرک پیچ پیچ	لیک با حول چہ گویم پیچ پیچ



اصل بیند دیدہ چون اکل بود و وہمی بیند چو مرد احوال بود  
 چونکہ جفت احوال نیم امی شمن لازم آید مشترکانه دم زدن  
 این دوئی اوصاف یہ احوال است ورنہ اول آخر آخر اول است  
 کل شیء ماخلأ اللہ باطل ان فضل اللہ غنیم باطل

وحدت وجود کی صورت میں بھی یہ امر بحث طلب رہتا ہے کہ ذات باری اور مظاہر  
 کائنات میں کس قسم کی نسبت ہے، مولانا کی یہ رائے ہے کہ ذات باری کو ممکنات کے  
 ساتھ جو خاص نسبت اور تعلق ہے وہ قیاس اور عقل میں نہیں آسکتا، نہ کیف و  
 کم کے ذریعے سے بیان کیا جاسکتا ہے۔

اتصالی بے تحیض۔ بی قیاس ہست بے الناس با جان باس  
 مولانا فرماتے ہیں کہ اسقدر مسلم ہے کہ جان کو جسم سے بصارت کو روشنی سے خوشی کو  
 دل سے غم کو جگر سے خوشبو کو شامہ سے گویائی کو زبان سے ہوا پرستی کو نفس سے شجاعت  
 کو دل سے ایک خاص تعلق ہے لیکن یہ تعلق بچوں و بچگون ہے اسی طرح خدا کو ممکنات  
 سے جو نسبت ہے وہ کیف اور کم سے بری ہے۔

آخر این جان با بدن پیوستہ است بیچ این جان با بدن دانستہ است  
 تابہ حقیم با پیہ است جفت نور دل در قطرہ خونی نفست  
 راحہ در انف منطق در لسان لہو در نفس ہنجاعت در جان  
 شادی اندر گردہ و غم در جگر عقل چون شمع درون مغز سر

این تعلقانہ بی کیفیت ست چون؟  
 علقہا در دانش چونے ز بون  
 ایک اور موقع پر فراتے ہیں۔

قرب چون است عقلت را بتو  
 نیست از پیش و پس و فعل و علو  
 نیست آن جنبش کہ در صبح ترست  
 پیش صبح یا پیش لپے رست  
 وقت خواب بے مرگ زوی میرود  
 وقت بیداری قرینش می شود  
 تو چشم و مردک در دیدہ است  
 از چہ راہ آید بغیر شش جبت  
 ان تشبیہات کے بعد کہتے ہیں۔

بے تعلق نیست مخلوق بے او  
 آن تعلق است چون ای عمو  
 زانکہ فصل وصل نبود در میان  
 غیر فصل وصل نندیشد گمان  
 این تعلق را نیز چون بے برو  
 بستہ فصل وصل است این خرد  
 بے جبت ان عالم امر و صفات  
 عالم خلق بست حس با وجہات  
 بی جبت وان عالم امر ای صنم  
 بی جبت ترا باشد آمر لا جرم  
 جان بتو نزدیک و تو دوری زو  
 قرب حق را چون بدانی ای عمو  
 آنکہ حق ست اقرب از جبل لورید  
 تو فکندی تیر فکرت را بعید

محکمہ مولانا نے عوام کے سمجھانے کے لیے جو تشبیہ دی، آج یورپ کے  
 بڑے بڑے حکما کا وہی مذہب ہے، حکماء یورپ کہتے ہیں کہ عالم بین جن چین  
 محسوس ہوتی ہیں، مادہ، قوت اور عقل (وژوم) یہ عقل تمام اشیاء میں اسی طرح

جاری و ساری ہے جس طرح انسان کے بدن میں جان اسی عقل کا اثر ہے کہ تمام سلسلہ کائنات میں ترتیب اور نظام پایا جاتا ہے غرض تمام عالم ایک شخص واحد ہی اور اس شخص واحد میں جو عقل ہے وہی خدا ہے جس طرح انسان باوجود متعدد الاعضا ہونے کے ایک شخص واحد خیال کیا جاتا ہے اسی طرح عالم باوجود ظاہری تعدد اور تجزیہ کے شے واحد ہے اور جس طرح انسان میں ایک ہی عقل ہے اسی طرح تمام عالم کی ایک عقل ہے اور اسی کو خدا کہتے ہیں۔

---

مقامات سلوک - تصوف اور سلوک کے جو اہم مقامات ہیں مثلاً مشاہدہ - فکر حیرت - بقا فنا - فناء الفناء - توحید - توکل - وغیرہ ان سب کو مولانا نے متنوی میں نہایت عمدگی اور

خوبی سے لکھا ہے۔ لیکن اگر ان سب کو لکھا جائے تو یہ حصہ تقریباً کے بجائے خود تصوف کی ایک مستقل کتاب بن جائیگا، اس لیے ہم نو نہ کے طور پر صرف ایک مقام فنا کی حقیقت کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

مقام فنا کی نسبت لوگوں کو نہایت سخت غلطیان واقع ہوتی ہیں یہی مقام ہے جسکی بنا پر منصور نے دار کے نمبر پر انجیل کا خطبہ پڑھا تھا جو لوگ سرے سے تصوف کے منکر ہیں، وہ کہتے ہیں کہ انسان خدا کیونکر ہو سکتا ہے اور اگر ہو سکتا ہے تو فرعون نے کیا جرم کیا تھا کہ کافر و مرتد ٹھہرا، صوفیہ میں سے بھی اکثر اس لحاظ سے منصور کے دعویٰ کو غلط سمجھتے ہیں کہ ہستی مطلق اور ممکنات میں تعین اور تشخص کا جو فرق ہے وہ کسی حالت میں مٹ نہیں سکتا چنانچہ شیخ محی الدین اکبر نے فتوحات مکیہ میں صاف تصریح کی ہے اور اسی بنا پر کہا گیا ہے ع گرفتار مراتب نہ کنی زندیقی۔

مولانا نے اس نکتہ کو نہایت خوبی سے حل کیا ہے تفصیل اسکی حسبِ میل ہے۔

لیکن تفصیل سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ تصوف دراصل تصحیح خیال کا نام ہے، یعنی جو خیال قائم کیا جائے وہ اصل حالت بن جائے مثلاً اگر توکل کا مقام درپیش ہو تو یہ حالت طاری ہو جائے کہ انسان تمام عالم سے قطعاً بے نیاز ہو جائے، اسکو صاف نظر آئے کہ جو کچھ ہوتا ہے پر وہ تقدیر سے ہوتا ہے جس طرح کٹ پتلیوں کے تماشے میں

جس شخص کی نظارتوں پر ہوتی ہے اس کو نظر آتا ہے کہ تیلیان گوسیکڑوں طسح کی حرکت کر رہی ہیں، لیکن انکو فی نفسہ حرکت میں مطلق دخل نہیں ہے بلکہ یہ تمام کرشمے اسکے ہیں جو تاروں کو حرکت دے رہا ہے اسی طرح عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے ایک چٹھے باز گیر کے اشاروں پر ہو رہا ہے۔

اس امر کو جانتے سب ہیں، لیکن جس شخص پر یہ حالت طاری ہوتی ہے وہ درحقیقت تمام عالم سے بے نیاز ہو جاتا ہے بلکہ رفتہ رفتہ اسکی قوت ارادی سلب ہوتی جاتی ہے اور وہ بالکل اپنے آپ کو رضاے آئی پر چھوڑ دیتا ہے ایک صوفی سے کسی نے پوچھا کہ کیسی گذرتی ہے بولے کہ آسمان میری ہی مضی پر حرکت کرتا ہے ستارے میرے ہی کمنے کے موافق چلتے ہیں زمین میرے ہی حکم سے دائے اگاتی ہے بادل میرے ہی اشاروں پر برستے ہیں سائل نے تعجب سے پوچھا کہ کیونکر فرمایا کہ میری کوئی خواہش نہیں بلکہ جو کچھ وقوع میں آتا ہے وہی میری خواہش ہے اس لیے جو کچھ ہوتا ہے میری ہی خواہش کے موافق ہوتا ہے۔

اس بنا پر فنا کی حقیقت ہے کہ سالک اپنی ہستی کو بالکل مٹائے اور ذات آئی میں فنا ہو جائے، یہی مقام ہے جہ میں منصور نے انا الحق اور حضرت بایزید بطامی نے سبحانی، اعظم ثانی کہا تھا، اور اس حالت میں ایسا کناعل الزام نہیں

محمود شبستری نے اس نکتہ کو ایک نہایت عمدہ تشبیہ سے سمجھایا ہے وہ کہتے ہیں  
روا باشد انا الحق از درختی چرا بنود روا از نیک منجی

یہ ظاہر ہے کہ حضرت موسیٰ نے درخت پر چڑھ کر دیکھی تھی وہ خدا نہ تھی لیکن اُس سے آواز آئی کہ ”انار بک“ یعنی میں تیرا خدا ہوں جب ایک درخت کو خدائی کا دعویٰ اس بنا پر جائز ہے کہ وہ خدا کے نور سے منور ہو گیا تھا، تو انسان جو قدرت الہی کا سب سے بڑا منظر ہے ایک خاص مقام پر پہنچ کر کیوں یہ دعویٰ نہیں کر سکتا؟

مولانا نے اس مقام کو مختلف تشبیہوں سے سمجھایا ہے۔ عوام کو اعتقاد ہے کہ انسان پر جب کبھی کوئی جن مسلط ہو جاتا ہے تو اس وقت وہ جو کچھ کہتا ہے یا کرتا ہے وہ اس جن کا قول و فعل ہوتا ہے جب جن کے تسلط میں یہ حالت ہوتی ہے تو نور آتی جس شخص پر چھا جائے اُسکی یہ حالت کیوں نہ ہوگی۔

چون پری غالب شود بر آدمی      کم شود از مرد و صفت مرد می

ہر چہ گوید آن پری گفتہ بود      زین سری نہ زان سری گفتہ بود

خوی اور فتنہ پری خود او شدہ      ترک بے اہام تازی گوشدہ

چون بخود آید نہ داند یک لغت      چون پی اہست این فتنہ صفت

پس خداوند پری و آدمی      از پری کی باشدش آخر کمی

چون پری این دم و قانون بود      کردگار آن پری خود چون بود

اس سے زیادہ صاف تشبیہ یہ ہے کہ انسان شراب کی حالت میں جب کوئی بدستی

کی بات کہتا ہے تو لوگ کہتے ہیں کہ اس وقت یہ شخص نہیں بولتا بلکہ شراب بول رہی ہے۔

ورنہ پر دازد از نو یا کسن      تو بگوئی ”بادہ گفت ستاین سخن

بادہ را می بود این شر و شور      نور حق را نیست این فرہنگ زور  
گرچہ قرآن از لب پیغمبر است      ہر کہ گوید حق گفت او کا فرست

مولانا نے ایک اور مثال میں اس مسئلہ کو سمجھایا ہے وہ یہ کہ لو جب آگ میں گرم کیا جاتا ہے  
اور سرخ ہو کر آگ کا ہر رنگ بن جاتا ہے تو گو وہ آگ نہیں ہو جاتا لیکن اُس میں تمام چیزیں  
آگ کی پائی جاتی ہیں، یہاں تک کہ کتے ہیں کہ آگ ہو گیا، فنا فی اللہ کے مقام  
میں انسان کی بھی یہی حالت ہوتی ہے۔

رنگ آہن محو رنگ آتش است      زتشی می لافند و خامش و شست  
چون بہ سرخی گشت بچون ز رنگان      پس انا النار است لافش بی زبان  
شد ز رنگ و طبع آتش محتم      گوید آدم من آتشم من آتشم  
آتشم من گر ترا شکست وطن      آزمون کن دست را بر من زن  
آتشم من، بر تو گر شد مشتبہ      روی خود بر روی من یکدم نہ  
آدمی چون نور گیر و از خدا      ہست مسجود ملائک را جتبا

اسی مسئلہ کو ایک اور پیرایہ میں ادا کیا ہے۔

نانِ مردہ چون حریف جان بود      زندہ گرد و نان و عین آن شود  
دہنگ زار زار خرمردہ قتاد      آن خرمردی و مردگی کیسوںہاد  
این نمک زار جبوم ظاہر است      خود نمک زار معافی دیگر است

چونکہ یہ مقام یعنی فنا سلوک کا سبب خیر اور سب سے افضل تر مقام ہے مولانا نے بار بار

مختلف موقعوں پر اسکی شرح کی ہے اور بیان کیا ہے کہ جب تک یہ مرتبہ حاصل نہ ہو عشق اور محبت الہی نامتام ہے اور یہی مرتبہ ہے جس کو صوفیہ توحید سے تعبیر کرتے ہیں،

چون انامی بندہ لاشد از وجود	پس چہ باشد تو بندیش ای محمود
چون بمر دم از حواس بوالبشر	حق مرشد سمع و ادراک و بصر
ہست معشوق آنکہ و یک تو بود	مبدء وہم منتہایت او بود
تازہ روز از شکر تو گذری	از گل وحدت کجا بوی بری
صنعتہ اللہ ہست رنگِ بختم ہو	رنگہا یک رنگ گردند اندرو
طالب سبغ غلبستان کو دکا	کہ ز ہستی ہا بر آرد او دمار
تا نداند غمیرا و در کار گاہ	مَنْ عَلَيْنَا فَاَنْ بَرین باشد گاہ

مکملہ! وجود اسکے کہ مولانا وحدت وجود کے قائل اور مقام فنا میں مستغرق تھے تاہم اسکا یہ مذہب ہے کہ یہ مقام ایک وجدانی اور ذوقی چیز ہے جس شخص پر یہ حالت طاری نہ ہو اسکو یہ الفاظ استعمال نہ کرتے چاہئیں چنانچہ فرعون اور منصور کا اختلاف حالت اسی پر مبنی ہے۔

آن انا بیوقت گفتن لغت ست      وان انا در وقت گفتن رحمت ست



عبادت | ارباب تصوف کے نزدیک عبادت کا مفہوم اُس سے الگ ہے جو عام علما اور ارباب ظاہر بیان کرتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک عبادت ایک قسم کی مزدوری ہے جسکے صلہ کی توقع ہے یا تعمیل حکم ہے جسکے بجائے لانے سے نرا کا خوف ہے۔ لیکن تصوف میں عبادت کے معنی یہ ہیں کہ بغیر کسی توقع یا خوف کے محض محبت الہی اسکا باعث ہو۔ ابتدا میں بچہ مکتب میں جاتا ہے تو یا جبراً جاتا ہے یا اس وجہ سے کہ اسکو انعام اور صلہ کا لالچ ہوتا ہے لیکن جب جوان ہوتا ہے اور اسکے ساتھ اسکو علم کا ذوق پیدا ہو جاتا ہے تو وہ خوف و طمع کی بنا پر مکتب میں نہیں جاتا بلکہ علم کا ذوق اسکو مجبور کرتا ہے یہاں تک کہ جب علم کا خوب چسکا پڑ جاتا ہے تو اسکو اگر مکتب میں جانے سے روکا جائے تب بھی نہیں رک سکتا۔ حضرات صوفیہ کے نزدیک اسی قسم کی عبادت کا نام عبادت ہے۔

ہر مقلد را درین رہ نیک و بد	ہمچنان بستم بہ حضرت می کشد
جملہ در زنجیر ویم و ہمت لا	می روند این رہ بغیر اولیا
می کشند این راہ را بیگانه وار	جز کسانے واقف اسرار کار
جد کن تا نور تو رخشان شود	تا سلوک و خدمت آسان شود
کو دو کان امی بری مکتب بہ زور	زان کہ ہستند از فوائد چشم کو ر
چون شود واقف بہ مکتب میرود	جانش از رفتن شگفتہ می شود
می رود کو دو کہ بہ مکتب بیچ پیچ	چون نہ دید از مزد کار خویش بیچ
چون کند در کیسہ دانگی دست مزد	انگہی بے خواب گرد شب چہ دزد

ایتنا طوعاً صفاً بر شستم را	ایتنا کر ہا مقصد گشتم را
وان دگر را بنی غرض خود خلتے	این محبت حق ز بہر علتے
وان دگر دل دادہ بہر این ستیر	این محبت دایہ لیک از بہر شیر
غیر شیر اور را از و دخواہ نے	طفل را از حسن او آگاہ نے
بے غرض در عشق یک را یہ بود	وان دگر خود عاشق دایہ بود
دفتر تقلید می خواند بہ درس	پس محبت حق بتقلید وہ بہ ترس
کہ از اغراض وز علتہا جہد است	وان محبت حق ز بہر حق کجاست

اسی بنا پر ار باب ظاہر عبادات کے لیے اوقات معینہ کے پابند ہیں لیکن اہل دل کے لیے ہر وقت عبادت کا وقت ہے انکے لیے رات کے تمام اوقات بھی عبادت کے لیے بس نہیں کرتے۔

عاشقان نش را صلوٰۃ دائمون	ہنچ وقت آمد نماز رہنمون
راست گویم نہ بہ صمد نہ صمد ہزار	نہ بہ ہنچ آرام گیر و آن خمار
سخت مستقی بہت جان عاشقان	نیست ز رغبان نشان عاشقان
زانکہ بے دریائہ دار و انس جان	نیست ز رغبان طریق ماہیان
باخمار باہیان یک جرعه نیست	آب این بر یک کمال بقعہ ایست
وصل سالی متصل پیشش خیال	یکدم ہجران بر عاشق چو سال
در پی ہم این آن چون در شب	عشق مستقی ست مستقی طلب

بیچ کس باخویش ز رغباً نمود؟ بیچ کس باخو و بہ نوبت یار بود؟  
 اسی بنا پر عبادات کے متعلق جو احکام اور شرائط ہیں علمائے ظاہر اُنکے ظاہری  
 معنی لیتے ہیں، لیکن صوفیہ اُنکو اس نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ وہ اصل معنی کے لیے بجائے  
 الفاظ اور عنوان کے ہیں۔

مثلاً نماز کے لیے طہارت شرط ہے، علمائے ظاہر کے نزدیک اسکی حقیقت صرف  
 اس قدر ہے کہ انسان کا جسم اور لباس بول و براز وغیرہ سے پاک ہو، لیکن صوفیہ کے  
 نزدیک اسکا اصل مقصد دل کی صفائی اور پاکی ہے۔

در شریعت ہست مکروہ امی کیا	شریعت میں اندھے کا امام ہونا
در امامت پیش کردن کور را	مکروہ ہے
کور را پرہیز نہ بود از قدر	اسکی وجہ یہ کہ لاندھا نجاست سے بیچ نہیں سکتا
چشم باشد اصل پرہیز و حذر	کیونکہ پرہیز اور احتیاط کا درمیان کھڑا ہے
کور ظاہر در نجاست ظاہرست	ظاہر کا اندھا ظاہری نجاست میں مبتلا ہو
کور باطن در نجاست سرست	لیکن لاندھا باطنی نجاست میں گرفتار ہو
این نجاست ظاہر از آلبے رود	ظاہری نجاست پانی سے زائل ہو جاتی ہے
وان نجاست باطن افزون میشود	لیکن باطنی نجاست اور بڑھتی ہے
چون بخش خواندست کافر را خدا	خدا نے کافروں کو جو بخش کہا ہے
آن نجاست نیست در ظاہر و را	ظاہری نجاست کے لحاظ سے نہیں کہا

اسی طرح نماز کے ارکان و اعمال کی حقیقت یہ ہے

معنی تکبیر این ست لے اُمِّم  
وقت فوج اللہ اکبر میکنے  
کامی خدا پیش تو ما قربان شدیم  
ہچنین در فوج نفس کشتنے  
در قیام این نکتہ ہا دار و جمع  
قوت استادان از خجلت نماد  
باز فرمان می رسد بر دار سر  
از رکوع و پاسخ حق برے شمر

اسی طرح اور ارکان نماز کی حقیقت بیان کر کے مولانا فرماتے ہیں۔

در نماز این خوش اشارتہا بین  
بچہ بیرون آرا ز بیضہ نماز  
تا بدانی کان بخوابد شدیقین  
سر مرز چوں مرغ بے تعظیم ساز  
روزہ، ارباب ظاہر کے نزدیک، فاقہ کا نام ہے، لیکن حضرات صوفیہ  
کے نزدیک اس کی حقیقت ہے۔

ہست روزہ ظاہر اساک طعام	ظاہری روزہ یہ ہے کہ کھانا نہ کھا یا جائے۔
روزہ معنی توجہ دان تمام	لیکن معنوی روزہ توجہ الٰہی اسد کا نام ہے
این دہان بند و کپہ خیزی کم خورد	ظاہری روزہ دار سوختہ نہ کر لیتا ہے کہ کوئی چیز کھا
وان یہ بند و چشم و غیر می نگر د	لیکن معنوی روزہ دار آنچھین کر لیتا ہے کہ خدا کو سلیطہ نظر نہ دے
ہست گربہ روزہ دار اند صیام	بلکہ بھی روزہ رکھتی ہے۔
نختہ کردہ خویش بہر صید عام	جو شکار کرنے کے لیے چپ چاپ بیٹ جاتی ہو

۱۰ اس فوجیال سے سیکڑوں قوموں کو آدمی خراج کیا  
اور اہل جود و صوم کو بدنام کرتا ہے

کر دہ بد زین ظن کج صد قوم را  
کر دہ بد نام اہل جود و صوم را

حج کی نسبت مولانا فرماتے ہیں۔

حج رب البیت مردانہ بود  
در جنای اہل دل جدی کنند  
سجدہ گاہ جملہ ست آنجا خداست  
نیست جز مسجد و درون سروران  
اوز بیت آمد کے خالی بود

حج زیارت کردن خانہ بود  
جاہلان تعظیم مسجد می کنند  
مسجدی کا نہ درون اولیاست  
آن مجازست این حقیقت خزان  
صورتی کو فخر و عالی بود



## فلسفہ وسائنس

اگرچہ علم کلام تصوف اخلاق سب فلسفہ میں داخل ہیں اور اس کا طے سے مشنوی تا مگر فلسفہ ہے لیکن چونکہ علم اخلاق نے ایک مستقل حیثیت قائم کر لی ہے اور علم کلام و تصوف مذہب کے دائرہ میں آگئے ہیں اس لیے فلسفہ کے عام اطلاق سے یہ علوم متبادر نہیں ہو سکتے اس بنا پر فلسفہ سے فلسفہ کی وہ شاخیں مراد ہیں جو علوم مذکورہ سے خارج ہیں۔

مولانا کو اگرچہ مشنوی میں فلسفہ کے مسائل کا بیان کرنا پیش نظر نہ تھا لیکن ان کا دماغ اس قدر فلسفیانہ واقع ہوا تھا کہ بلا قصد فلسفیانہ مسائل ان کی زبان سے ادا ہوتے جاتے ہیں وہ معمولی سے معمولی بات بھی کنا چاہتے ہیں تو فلسفیانہ نکتوں کے بغیر نہیں کہہ سکتے ایسی وجہ ہے کہ وہ کوئی مختصر سی حکایت شروع کرتے ہیں تو جزو ن میں جا کر ختم ہوتی ہے ہم اس موقع پر فلسفہ اور سائنس کے چند مسائل درج کرتے ہیں جن کا خلاصہ اور تبعا مشنوی میں بیان کیے گئے ہیں۔

تجاذب اجسام یعنی یہ کہ تمام اجسام ایک دوسرے کو اپنی جانب کھینچ رہے ہیں اور اسی کشش کے مقابلہ میں ہی سے تمام سیارات اور اجسام اپنی اپنی جگہ پر قائم ہیں اس مسئلہ کی نسبت تمام یورپ کا بلکہ تمام دنیا کا خیال ہے کہ نیوٹن کی ایجاد ہے لیکن لوگوں کو یہ سن کر حیرت ہوگی کہ سیکڑوں برس پہلے یہ خیال مولانا روم نے

ظاہر کیا تھا اپنا پچھ فرماتے ہیں۔

جملہ اجزائے جہان زان حکم پیش جفت جفت عاشقان جفت خیش

ہست ہر جزوی بعالم جفت خواہ راست پھون کمر او برگ کاہ

آسمان گوید زمین را مہربا با تو ام چون آہن آہن رہا

اسی بنا پر زمین کے معلق رہنے کی وجہ ایک حکیم کی زبان سے اس طرح بیان کی ہے۔

گفت سائل چون باندیانِ خاکدان در میان این محیط آسمان

ہچو قندیلے معلق در ہوا؟ نے بر آفل میرو و نے بر علاء

آن حکیمیش گفت کہ جذب سما از جہات شش بانداندر ہوا

چون زمناطیس قہر بخستہ در میان ماند آہنہ آونختہ

یعنی چونکہ اجرام فلکی ہر طرف سے کشش کر رہے ہیں اسلئے زمین بیچ میں معلق ہو کر

رہ گئی ہے اسکی مثال یہ ہے کہ اگر مقناطیس کا ایک گنبد بنا یا جائے اور لوہے کا

کوئی ٹکڑا اس طرح ٹھیک وسط میں رکھا جائے کہ ہر طرف سے مقناطیس کی کشش برابر

پڑے تو لوہا ادھر میں لٹکا رہ جائیگا یہی حالت زمین کی ہے۔

تجاذب ذرات تحقیقات جدید کی روشنی ثابت ہوا ہے کہ جسم کی ترکیب نہایت

چھوٹے ذرات سے ہے جنکو اجزائے مقناطیسی کہتے ہیں ان ذرات میں بھی باہم

کشش ہے لیکن کشش کے مدارج یکساں نہیں بلکہ بعض ذرات بعض ذرات کو

نہایت شدت سے کشش کرتے ہیں اسلئے ان میں نہایت اتصال ہوتا ہے اور

اسی قسم کے اتصال ذرات کو عام محاورہ میں ٹھوس کہتے ہیں مثلاً لوہا بہ نسبت لکڑی کے زیادہ ٹھوس ہے کیونکہ جن ذرات سے مرکب ہے انہیں باہمی کشش نہایت قوی ہے لکڑی کے ذرات میں کشش کم ہے بعض چیزوں میں کشش اور بھی کم ہوتی ہے اور اس بنا پر وہ بہت جلد ٹوٹ یا پھٹ سکتی ہے تھخل اور کثافت کے معنی بھی یہی ہیں یعنی اجزاء کے اتصال کا کم اور زیادہ ہونا۔

تجاذب ذرات کے مسئلہ کو بھی نہایت صریح کے ساتھ مولانا نے بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

سیل ہر جزئی بہ جزئی می نمد	ز اتحاد ہر دو تولیدی جمد
ہر کی خواہان دگر را بچو خویش	از بے تکمیل فعل و کار خویش
دور گردون را ز موج عشق دان	گر بنودی عشق بفسری جهان
کے جمادی محو گشتی در نبات	کے فدائے روح گشتی نامیات
ہر کی بر جافسردی بچو تیغ	کے بے پزان و جویان چن تیغ

ان اشعار میں مولانا نے جذب کو عشق کے لفظ سے بھی تعبیر کیا ہے اور یہ صوفیانہ اصطلاح ہے ان اشعار میں مولانا نے بیان کیا ہے کہ نباتات جن اجزاء سے پرورش پاتے ہیں وہ جمادی اجزاء میں لیکن چونکہ ان میں اور نباتی اجزاء میں باہمی کشش اور تجاذب ہی اسلئے وہ اجزاء نبات بن جاتے ہیں اسی طرح نباتی اجزاء حیوانی اجزاء بن جاتے ہیں اگر کشش اور تجاذب نہ ہوتا تو ہر جزاء اپنی جگہ پر جم کر رہ جاتا اور یہ مرکبات ظہور میں نہ آتے۔

تجدد اشغال تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوا ہے کہ جسم کے اجزاء نہایت جلد جلد فنا



ہوتے جاتے ہیں اور انکی جگہ نئے اجزا آتے جاتے ہیں بیان تک کہ ایک مدت کے بعد انسان کے جسم میں سابق کا ایک ذرہ بھی باقی نہیں رہتا بلکہ بالکل ایک نیا جسم پیدا ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ فوراً پرانے اجزا کی جگہ نئے اجزا قائم ہو جاتے ہیں اسلئے کسی وقت جسم کا فنا ہونا محسوس نہیں ہوتا۔

مولانا نے اس مسئلہ کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے،

پس تہا ہر لحظہ مرگ ورجعتی است	مصطفیٰ فرمود دنیا ساعتی است
ہر نفس نوئے شود دنیا و ما	بے خبر از نوشدن اندر بقا
عمر، همچون جوئے نو نو میرسد	مستمرے مے نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل مدہ است	چون شرکش تیر جنبانی بدست
شلاخ آتش را بہ جنبانی بساز	در نظر آتش نماید بس دراز

مولانا بحر العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں۔

بیان است مرسلہ تجدد و امثال را و آن این است کہ صور ہمہ کائنات در ہر آن متبدل می شود کہ در ہر آن صورتی معدوم می شود و صورت اخری در آن موجد می شود با وحدت عین و این نیست کہ یک صورت باقی باشد و دوان، لیکن چونکہ صورت زائلہ شبیہ صورت حادثہ است، پس این متبدل رانمی یا بدو گمان بردہ میشود کہ همان صورت مستمرہ است۔

مسئلہ ارتقا موجودات عالم کی تقسیم چار قسموں میں کی گئی ہے جمادات نباتات

حیوانات، انسان، لیکن اس مسئلہ آفرینش کے متعلق حکما میں اختلاف رہا ہے، عام رائے یہ ہے کہ یہ چاروں اپنے وجود میں مستقل ہیں یعنی فطرت نے انکو ابتدا ہی سے اسی صورت میں پیدا کیا، دوسرے فریق کا خیال ہے کہ اصل میں صرف ایک چیز تھی وہی ترقی کرتے کرتے اخیر درجہ یعنی انسان تک پہنچی انسان پہلے جماد تھا، پھر نبات، پھر حیوان، پھر انسان، یہ سلسلہ ارتقا خود ان انواع کے تحت انواع میں بھی جاری ہے، مثلاً فاختہ قمری، کبوتر، جھاگ، گانہ، نوعین، نہیں ہیں بلکہ اصل میں ایک ہی پرند تھا جو خارجی اسباب مختلف صورتیں بدلتا گیا اور صورت کے انقلاب کے ساتھ سیرت بھی بدلتی گئی، اس مسئلہ کا موجد ڈارون خیال کیا جاتا ہے اور درحقیقت ڈارون نے جس تفصیل اور دقیقیت سے اس مسئلہ کو ثابت کیا اس کے لحاظ سے وہی اس مسئلہ کا موجد کہا جاسکتا ہے۔

مولانا نے اس مسئلہ کو اشعار ذیل میں بصراحت لکھا ہے۔

آئندہ اول یہ تسلیم جماد	وز جاد می در نباتی اوقاد
سالمہ اندر نباتی عمر کرد	وز جاد می یادنا ورد از نبرد
وز نباتی چون بہ حیوان اوقاد	نامدش حال نباتی بسج یاد
جز بہان میلہ کہ دارد سوی آن	خاصہ در وقت بہار ضمیران
پچھو میل کو دکان با مداران	سر میل خود مداند و لبان
پچنین تسلیم تا قلم رفت	نامد اکون مائل و دانا و زفت

ایک علمی ماہوار رسالہ

## الندوة

شبلی نعمانی

آنریری ایڈیٹر

قیمت سالانہ مع مصارف ڈاک صرف ع

اسلامی علوم و فنون - عقائد و تاریخ - فلسفہ و اخلاق کے بہت سے ایسے مسائل ہیں جن پر  
 الگ الگ مستقل تصنیف نہیں لکھی جاسکتی۔ لیکن وہ ایسے ضروری اور متم بالشان مسائل  
 ہیں کہ اسلامی لٹریچر ان سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ میرا ایک مدت سے ارادہ تھا کہ یہ معلومات  
 اور تحقیقات ایک ماہوار رسالے کے ذریعے سے وقتاً فوقتاً شائع ہوتے رہیں۔ اس ارادہ  
 کے پورا کرنے کا خیال آیا تو مناسب معلوم ہوا کہ اس قسم کا رسالہ ذاتی حیثیت سے نہیں  
 بلکہ کسی اسلامی انجمن کے انتساب سے اشاعت پائے۔ اس مقصد کے لیے ندوة العلماء  
 سے زیادہ کسی انجمن کو استحقاق حاصل نہ تھا کیونکہ مسلمانوں کا اگر کوئی علمی اور مذہبی  
 مرکز قائم ہو سکتا ہے تو وہ ندوة العلماء ہی کے زیر اثر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ڈھائی برس سے  
 یہ رسالہ الندوة کے نام سے اشاعت پا رہا ہے۔ اس وقت تک اربعین جو مضامین  
 تکملہ امین سے بعض کے عنوانات حسب ذیل ہیں جنہے مضامین کی اہمیت کا اندازہ  
 ہو سکے گا۔ علوم القرآن - فلسفہ یونان پر مسلمانوں نے کیا اضافہ کیا۔ علوم جدیدہ۔  
 ابن رشد - فن بلاغت - تذکرہ مولوی غلام علی آزاد بلگرامی - فن نحو کی مروجہ  
 کتابیں - مسائل فقہیہ پر ضروریات زمانہ کا اثر - میدان مجوس - ذوالنون مصری  
 فارسی شاعری اور عربی شیرازی - مسلمانوں کی بے تحصبی - پرودہ اور اسلام  
 ابن جوزی کی کتاب مناقب عمر بن عبدالعزیز پر ریویو - جہرۃ البلاغت - سوانح  
 امام بخاری اور انکی تصنیفات - المرأة المسلمة پر ریویو۔  
 ایک خاص بات یہ ہو کہ اس رسالہ کی آمدنی کسی ملک نہیں۔ بلکہ عمومی مصارف کے  
 ادا کے بعد اگر کچھ پس انداز ہوگا تو ندوة العلماء کے تعلیمی صیغہ میں صرف ہوگا اور اس لحاظ سے اس پر کچھ  
 خریداری داخل حسانات درمبرت ہو۔ درخواست ایڈیٹر یا منیجر کے نام آوے۔

شبلی نعمانی - ندوة لکھنؤ